Supplément à la « Vie Spirituelle »
Octobre 1929

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Prières à S. Michel et à S. Martin sous le nom de S. Anselme

On sait que le recueil des prières de dévotion qui sont attribuées à saint Anselme s'est formé, pour ainsi dire, en boule de neige. L'édition de Gerberon (Paris, 1675 et 1721) (1) réunit une centaine de textes. La collection la plus complète que nous devions à l'auteur, d'une authenticité certifiée, ne comprend que vingt-deux morceaux; l'archevêque de Cantorbéry l'adressa en 1104, quelques années avant sa mort, à la comtesse Mathilde, avec une lettre d'envoi qui reprend les termes du *Prologue* livré par les plus anciens manuscrits (2).

Dans l'intervalle, plusieurs exemplaires de la fin du moyen âge se laissent atteindre, qui, mêlant d'une manière étrange les pièces apocryphes aux compositions certaines, ne diffèrent du recueil imprimé que par l'absence de vingt-cinq articles. Cette rédaction complexe est représentée, inégalement, par sept manuscrits. Trois fournissent ensemble les « méditations » et les « oraisons » : *Lyon 622*, peut-être d'origine parisienne, copié, semble-t-il, en la première moitié du XIV^e^ siècle; *Marseille 230*, de Villeneuve-lès-Avignon, copié vers 1350; *Cambrai 593*, du

(1) Migne l'a reproduite : *Patrol. Lat.*, t. CLVIII (1854), c. 709 et ss.
(2) A ce sujet, cf. *Revue Bénédictine*, janvier 1929, p. 35 sq.

Saint-Sépulcre, copié au XV^e siècle. Trois autres manuscrits ne renferment que la série des « méditations » : *Peterhouse 219*, à Cambridge, du XIV^e siècle ; *Paris, Bibl. Nationale 2821*, de Conches en Normandie, et du XV^e siècle ; *Université d'Édimbourg 90*, du XV^e siècle. Enfin, un manuscrit de *Corpus Christi College*, à Cambridge, qui provient de Saint-Augustin de Cantorbéry et date de la première moitié du XIV^e siècle, ne contient que la série des « oraisons » : n° *284*.

Cette tradition permet de supposer, je crois, qu'un recueil fortement interpolé avait été formé en Angleterre, vraisemblablement dans les milieux monastiques de Cantorbéry, vers le début du XIV^e siècle, puis aussitôt porté en France. De bonne heure, en tout cas, saint Anselme avait suscité des imitateurs parmi ses disciples, à Cantorbéry. Pouvait-on moins attendre? Les Méditations qui portent les n^os^ I et XX dans l'édition bénédictine sont l'œuvre d'Elmer, moine de Christchurch tout au début du XII^e siècle, puis prieur de 1128 à 1137 (3). Parmi les Oraisons imprimées, celles qui s'adressent à saint André, à saint Laurent et à saint Dunstan (n^os^ LXVI, LXX et LXXIII de la série), écrites d'un bon style, ont toute chance de nous venir d'Angleterre et du XII^e siècle.

Je dois avouer aussi, pour être sincère, que la tentation est de plus en plus vive pour moi, désormais, de rapporter à un disciple anglais de saint Anselme — plutôt qu'à Jean de Fécamp — le groupe des Méditations IV-VI et des Oraisons connexes (4), toutes compositions dont le ratta-

(3) Cf. *Revue d'Asc. et de Mystique*, juillet 1927, p. 272, 279 ; et E. W. Williamson, *The Letters of Osbert of Clare Prior of Westminster*, Oxford (1929), p. 209 ; Osbert lui adressa, entre 1134 et 1137, une lettre qu'on peut lire dans cette édition (p. 76 sq.).

(4) Soit III-IV, VI, XV, XXV-XXVIII ; c'est-à-dire, à l'exclusion du n° XXIX, qui appartient sûrement à Jean de Fécamp (cf. *Revue Bénédictine*, octobre 1927, p. 317 sq.) ; mais, en revanche, faudrait-il joindre la Méditation XIX, qui est devenue, selon moi précisément, au lieu de l'Oraison XXIX, l'élément décisif en ce difficile problème. Sur cette

chement à la collection authentique a produit finalement un grave désordre dans l'ensemble de la tradition manuscrite, au point d'égarer tout à fait les éditeurs.

Deux autres textes, négligés par mes devanciers, et que *La Vie Spirituelle* a fait connaître (5), ont très probablement la même origine, et la même date approximative, que les oraisons LXVI, LXX et LXXIII sus-mentionnées : une belle prière à l'Ange gardien, qui a obtenu quelques succès outre-Manche au moyen âge, et une courte prière à sainte Anne, moins répandue, mais d'un tour également distingué.

Le manuscrit de saint Augustin de Cantorbéry que j'ai indiqué offre encore deux prières apocryphes, adressées l'une à saint Michel, l'autre à saint Martin, qui sont inédites et que je me propose de publier maintenant, ayant ainsi rappelé à grands traits les principaux incidents d'une aventure littéraire assez compliquée, à laquelle plus de cent manuscrits viennent apporter leur témoignage.

La prière à saint Michel est jointe précisément, dans notre exemplaire, à la prière de l'Ange gardien (6); mais elle est d'une autre espèce. On peut montrer, en effet, qu'elle reprend en plusieurs endroits les termes d'une prière beaucoup plus ancienne; et là est bien son intérêt pour nous, au point de vue de l'histoire littéraire, indépendamment de son intention propre.

Il existe, depuis la fin du VIII[e] siècle matériellement, — peut-être même un peu plus tôt (7), — une curieuse

question, cf. *Revue Bénédictine*, août 1923, p. 147 sq., 156, et janvier 1924, p. 61; *Collection Pax*, t. XI (1923), Introduction, p. LVI sq.; *Revue d'Asc. et de Mystique*, p. 271, 273, 278.

(5) Novembre 1924, *Supplément*, p. 18 sq. (à compléter par des études plus récentes sur le culte de sainte Anne : *Annales de Bretagne*, XXXVII, 1926, p. 1 sq.; *Ephemerides liturgicae*, 1928, p. 258 sq. et 543); — Novembre 1925, *Supplément*, p. 22 sq.

(6) Celle-ci se présente *fol.* 74[v], après l'*Oratio LXII* apocryphe; la prière à saint Michel fait suite : *fol.* 77[v].

(7) Les deux recueils anglo-saxons qui sont nos plus anciens témoins, conservés l'un et l'autre au British Museum (*Harley 2965*, édité par

littérature de dévotion qui n'a pas reçu l'attention qu'elle mérite et qui même, de nos jours, est menacée d'oubli, la littérature liturgique, qu'on peut appeler sa rivale (bien qu'elle soit plutôt une alliée), accaparant désormais les esprits avec un peu d'excès. Mais il est vrai que ce riche sujet est hérissé de difficultés, et que peu de manuscrits ont été jusqu'à présent consultés. La question la plus importante à certains égards, mais aussi la plus obscure, est celle qui concerne les origines. S'il était prouvé que le point de départ se trouve dans les Iles-Britanniques vers le VII[e] siècle, l'enquête serait singulièrement facilitée, quoi qu'il en soit du champ de diffusion à l'époque carolingienne. Mais l'on peut encore hésiter à se placer dans cette perspective, peut-être trop simple; il n'est pas interdit de croire que les premiers textes de cette catégorie ont été composés en divers pays, au début du moyen âge, sous l'empire des mêmes besoins. Les « Apologies », par exemple, qui apparaissent relativement tôt dans les liturgies gallicanes (la mozarabe comprise), ne sauraient passer pour une espèce propre au génie celtique. Dès lors, on ne devrait avancer que prudemment sur ce terrain vague, après avoir décrit et rapproché les plus anciens recueils anglo-saxons, français et italiens; on peut espérer qu'un noyau littéraire se laissera alors saisir, ayant quelque apparence d'unité. Je n'ose insister davantage pour le moment, à propos d'un morceau détaché.

Au surplus, la dépendance, directe ou indirecte, de la

W. Gray de Birch en 1889, *Royal 2. A. XX*, édité par Dom Kuypers en 1902), se laissent mal dater; je doute qu'on puisse les situer avant la seconde moitié du VIII[e] siècle. — Ce disant, je ne fais cas que des recueils proprement dits. Car, avec les « Apologies » liturgiques, qui sont bien des *Preces*, mais encore isolées, on remonte un peu plus haut; à savoir pour deux formules vénérables, attestées l'une par le Missel de Bobbio, l'autre par le « *Missale Gothicum* ». Il est d'ailleurs raisonnable d'induire des faits établis que des recueils complets existaient aux VII[e] et VIII[e] siècles; malheureusement, nous n'en possédons plus aucun. Ce n'est qu'à partir du IX[e] siècle que cette littérature devient abondante.

prière attribuée à saint Anselme par rapport aux livrets anglo-saxons est assez claire dans la circonstance. Même si la toute première rédaction venait d'ailleurs, nous aurions encore sous les yeux un modèle qui devait être fort connu en Angleterre vers le temps de la conquête normande. J'imprime donc d'une part la prière du manuscrit de *Corpus*, d'autre part celle que nous livrent les manuscrits anglais depuis la fin du VIII[e] siècle (8). L'italique fera ressortir les parties communes, c'est-à-dire ce que le rédacteur de la formule attribuée à saint Anselme a retenu de l'ancien texte. En somme, il a produit une prière assez nouvelle; mais je n'entends pas dire qu'elle a beaucoup de mérite par elle-même, mon respect étant tout de principe, s'il est vrai que toute prière chrétienne, fût-elle banale et mal écrite, a droit à nos égards à cause du sentiment qui la vivifie. Ce qui est indéniable, c'est le souci d'estomper ou de rendre plus corrects les traits singuliers de la formule antérieure. Birch avait déjà noté cette préoccupation dans l'un des psautiers du fonds Arundels : « This a good example of the manner in which the early prayers were treated — a kind of polishing and ele-

(8) Pour le texte du *Book of Nunnaminster* (= *Harley 2965*, fol. 35[v] : N), je suis l'édition de Birch : *An ancient Manuscript... formerly belonging to St. Mary's Abbey or Nunnaminster, Winchester*, p. 87; pour celui du *Book of Cerne* (= Cambridge, *Univ. Libr. Ll. 1. 10*, fol. 76[v] : C), l'édition de D. Kuypers : *The Prayer book of Aedelwald the Bishop*, p. 152. La même prière se retrouve en deux psautiers anglo-saxons du XI[e] siècle : *Arundel 60*, fol. 136 (A[1]), collationné par D. Kuypers (*ib.*); *Arundel 155*, fol. 183 (A[2]), reproduit entièrement par Birch (*ib.*). Je citerai aussi un psautier de Nonantola du XI[e] siècle, dont G. Bianchini a publié les *Preces* : le *Vaticanus Lat. 84*, fol. 292[v] (V) : cf. *Ven. viri Josephi Mariae... Thomasii... opera omnia* (Rome, 1741), p. 527[1]. Un autre manuscrit italien, qui remonte à la seconde moitié du IX[e] siècle, acquis par Leopardus, abbé de Nonantola (896-907) représente sans doute la même tradition (*Sessorianus 71*, fol. 96); je regrette de ne l'avoir pas collationné. J'ai noté enfin cette prière dans le manuscrit de Troyes n° *1373* (fol. 74), qui provient de Clairvaux et date de la fin du XII[e] siècle. Il doit exister d'autres témoins. On voit par cet exemple précis qu'il est difficile de décider *a priori* si la lignée insulaire est proprement originale.

gantly revising — in later times. » Avec la prière de *Corpus*, qui paraît bien se rattacher à la tradition des psautiers anglais du XI[e] siècle, on a, pour ainsi dire, une refonte complète.

ORATIO AD BEATVM MICHAELEM ARCHANGELVM (9)

Sancte Michael archangele dei, princeps, milicie celestis, summi tonantis nuncius, eterni paradisi altissimus prepositus, *qui uenisti in adiutorio populo dei* (10) : *subueni michi* peccatori *apud altissimum iudicem*, et defende me tuo patrocinio ab insidiis omnium inimicorum meorum uisibilium et inuisibilium.

Sancte Michael archangele[1] [domini nostri Iesu Christi][2]

qui uenisti in adiutorium populo dei : subueni mihi[3] *apud altissimum*[4] *iudicem*, ut mihi peccatori[5] donet remissionem[6] delictorum[7] meorum propter magnam miserationum tuarum[8] clementiam[9].

VARIANTES DE L'ANCIENNNE PRIÈRE. — [1]. *Sanctus M. archangelus* C. [2]. Ces mots dans CA[1]A[2] seulement. [3]. A[2] ajoute *peccatori*. [4]. *clementissimum* A[1]. [5]. A[2] omet ici, A[1] remplace par *misero*. [6]. *ueniam* A[2]; C ajoute *omnium*. [7]. *peccatorum* A[1]A[2]. [8]. *suarum* V et correcteur de C, pour A[1]A[2] voir ci-après. [9]. Au lieu des trois derniers mots, *misericordiam suam* A[1], *clementiam suam et multitudinem*

(9) Titre d'après *Corpus*; les manuscrits du second texte varient un peu l'adresse : *ad archang(elo) Michaheli* C; *ad sanctum Michaelem* N; *ad s. Michahel* V; *de sancto Michahele* (*Michaele*) A[1] A[2].

(10) Ce membre de phrase provient sans doute de l'ancien office romain, duquel, par parenthèse, la source littéraire n'a pas encore été retrouvée; les mots qui précèdent (*paradisi prepositus*) doivent avoir la même origine.

Tu, sancte Michael et archangele dei, omnipotentis uirtute draconem uicisti et multum elatum superbie.

Tu catholice fidei plebem celesti regis gubernacione.

Tu deo patri offers omnium oraciones fidelium.

Tu es ductor omnium animarum ad thronum dei altissimi.

Exaudi me, queso, *sancte Michael, te inuocantem* et auxilium misericordie tue humiliter implorantem, et defende cor et animam meam tua sancta proteccione, atque corpus meum ab omnibus huius seculi impedimentis conserua illesum, ac diligenti gubernacione ubique me famulum tuum conserua in opere et

Exaudi me, sancte Michahel, inuocantem te[10].

Adiuua[11] me[12] maiestatem tuam[13] adorantem[14].

Interpelle[15] pro me gemescente[16] et fac me castum ab omnibus peccatis[17].

mis. suarum A^3. [10]. V transpose : *inu. te s. M.*; A^2 ajoute *et*. [11]. A^1 omet toute cette phrase. [12]. V ajoute *apud*. [13]. Le correcteur de C efface ce mot, A^{3}V remplacent par *dei*. [14]. A^2 ajoute *ac*. [15]. *interpella* A^{1}A^{2}V. [16]. *gemente* A^1 *gemescentem* CV *ingemiscentem* A^2. [17]. A^1 ajoute *meis*; A^2 transforme ce membre : *atque ab o. p. me f. c. tuis meri-*

in ordine bone uoluntatis dei.

Adhuc, sancte Michael archangele dei, te supplico et deprecor, qui ad suscipiendas animas a domino accepisti potestatem, ut perducas eas in paradisum exultacionis, quatinus *benigne* digneris *suscipere* miseram *animam meam in sinu tuo sanctissimo*, quando de hoc fragili corpore erit egressura, et eam de potestate inimicorum eripias atque dei uirtute *eam in loco refrigerii, pacis et quietis perducas, ubi sanctorum anime le*tantur *in*enar*rabili gaudio* sine fine deum uidentes.

Insuper, obsecro te praeclarum atque decorem[18] summae diuinitatis ministrum,

ut in nouissimo die *benigne suscipias animam meam in sinu tuo sanctissimo*,

et[19]

perducas eam in locum[20] *refrigerii*[21] *pacis et quietis*[22] *ubi sunctorum animae* cum *lae*titia et *in*numer*abili*[23] *gaudio*[24] futurum iudicium et gloriam[25] beatae resurrectionis expectant.

Per eum qui uiuit et regnat in saecula saeculorum[26]. Amen.

tis et intercessionibus. [18]. *decorum* A^1A^2V. [19]. *ac* A^2. [20]. A^1 omet. [21]. *refrigerio* A^1. [22]. Sous l'influence du Canon romain, N prépose (*et lucis et q.*); A^2 subit davantage cette influence en omettant *et q.* : (*refr.*) *lucis et pacis.* [23]. *inenarrabili* A^1A^2V. [24]. *gloria* A^2. [25]. *gaudium* A^2. [26]. A^1A omettent cette formule.

La prière à saint Martin se présente dans le grand recueil de Saint-Augustin de Cantorbéry, immédiatement après l'Oraison LXXI de saint Anselme, composition bien authentique à l'adresse de saint Nicolas, mais appliquée aussi, presque tout de suite, à saint Martin « *ad libitum* ». On aperçoit ici le procédé du compilateur, qui est, aussi bien, celui de tous les compilateurs, gens pressés et de gros appétit. Ils entassent sans discernement, dans la joie brutale du pillage. Le nôtre n'a pu se contenter d'une longue prière et bien sentie, qui se trouvait être, matériellement, de la main d'Anselme. Mais dans le cas, en recueillant un nouveau texte qui n'est pas d'un mauvais élève, sa méprise reste faute vénielle. Au surplus, elle avait été commise avant lui, en Angleterre même, et fut réitérée. J'ai retrouvé successivement sept autres copies de ce morceau ; une neuvième, celle de Bâle, faite apparemment à la Chartreuse de cette ville, a été signalée naguère (11). Ce n'est pas le seul exemplaire qu'on rencontre sur le continent, puisque j'en ai remarqué un second à Tours, dans un manuscrit de la cathédrale. Néanmoins, j'ai peu de doute que l'origine soit anglaise et l'auteur un imitateur résolu de l'archevêque de Cantorbéry, peut-être un Français expatrié (12). Voici, du reste, une liste méthodique des témoins :

1. Cambridge, *Saint-John's College 168*, provenant de la Chartreuse de Wilham (fondée par saint Hugues de Lincoln) : XIII[e] s., *fol.* 65-66.

(11) Cf. G. Morin, *A travers les manuscrits de Bâle*, 1927.

(12) Raoul d'Escures, abbé de Saint-Martin de Séez, devint évêque de Rochester en 1108, c'est-à-dire du vivant d'Anselme, puis archevêque de Cantorbéry (1114-1122). Saint-Martin de Troarn envoya aussi de ses moines en Angleterre. Au surplus, ces abbayes normandes, ainsi que Saint-Martin d'Arcy, près Rouen, Saint-Martin-des-Champs et même Marmoutier, reçurent des possessions en Angleterre, après la conquête normande, et y établirent des filiales. Tout au contraire, on ne voit pas une importante abbaye anglaise sous le patronage de l'évêque de Tours, quoique, d'ailleurs, beaucoup d'églises lui fussent dédiées dans les diocèses.

2. British Museum, *Add. 15749*, ouvrage anglais du XIII[e] siècle (plutôt vers la fin) : *fol.* 28[v]-29[v].

3. British Museum, *Add. 24641*, même provenance et même date (sans relation directe, pourtant, avec le précédent) : *fol.* 136[v]-137.

4. Bâle *B. XI. 6* (voir ci-dessus), XIII[e] ou XIV[e] s., nous dit-on : *fol.* 130.

5. Cambridge, *Corpus Christi College 63*, de Christchurch, Cantorbéry, et du commencement du XIV[e] s. : *fol.* 23.

6. Du même fonds, le grand recueil n° 284, dont j'ai suffisamment parlé : *fol.* 108-109[v].

7. Cambridge, *Univ. Libr. Hh. IV. 3*, XV[e] s., *fol.* 97-98.

8. Durham, *Chapter Libr. A. IV. 25*, XV[e] s. (semble-t-il), d'après le catalogue de Th. Rud (1825).

9. Tours, n° *340*, de Saint-Gatien, XV[e] s.. *fol.* 1[v]-2[v].

Pour l'édition, je m'appuie principalement sur le texte de Witham (n° 1) ; mais j'indiquerai aussi quelques variantes choisies des n[os] 2, 3, 5, 6 et 9, que j'ai eu l'occasion de collationner. Il est curieux d'observer que notre manuscrit de Saint-Augustin de Cantorbéry (n° 6) est seul à fournir un passage (l. 53 sq.) dont l'authenticité est proche de la certitude ; il pourrait donc dépendre d'un archétype du XII[e] siècle, plus complet que celui des autres témoins, mais ensuite corrigé. Parmi ceux-ci, le premier manuscrit du British Museum (n° 2) offre déjà beaucoup de fautes particulières.

AD SANCTVM[1] MARTINVM

Sancte et gloriose confessor Christi Martine, potens et magne dei amice, quem[2] quanto propinquiorem superne illi misericordie misera-

[1]. *beatum* 2. [2]. *quoniam* 2 de première main, ensuite

trici omnium cognosco, tanto misericordiorem miseris te inuocantibus affuturum credo, — sancte, inquam, et magne pater Martine, ecce coram te quam humili possum deuotione anxium me[3] prosterno, — coram te contriti cordis gemitus atque suspiria quam humili possum affectu effundo.

Magna quippe, uir beate, magna et nimium intollerabili calamitate coartor undique et constringor : ad quam euadendam maturo[4] nimis auxilio magni alicuius patroni indigeo; tuumque tanto mihi delectabilius implorandum auxilium occurrit quanto celerius imploratum semper adesse miseris consueuit.

Attende igitur, pie pater, attende, queso, magnam[5] calamitatis necessitatem et effunde super eam magnam pietatis[6] largitatem.

Ecce enim[7] districtum iam iudicem terribiliter in ultionem[8] meorum scelerum quasi procedentem[9] celitus intueor, — iam ante eius tremendi examinis tribunal constituor[10], — iam de multis et magnis apud eum offensis[11] accusor; et propria, heu, quam miserabiliter conscientia conuincor. Inter hec uero anxiatur[12] spiritus

corrigé. [3]. *me anx.* 2, 3, 6, 9, qui ajoutent *tue pietati.* [4]. *magno* 9. [5]. *mee* ajouté par 2, 3, 5, 6, 9, qui représentent peut-être ici la vraie tradition, et de même ci-après. [6]. *piet. magn.* 1 ; les autres, au contraire, *m. tue piet.* [7]. omis par 9. [8]. *ulcione* 6. [9]. *preced.* 6. [10]. *constitutor* 3, 9. [11]. *offensor* 2, qui omet le mot suivant. [12]. *anxiatus* 1, 6. [13]. omis par 9.

meus; conturbatur et nimio concutitur pauore misera et miserabilis anima mea. Videt enim[13] hinc terrentem iusticiam, hinc arguentem conscientiam, hinc parata reis supplitia, hinc sua dampnabilia — multa prorsus[14] et magna — peccata. Aditus nullus euadendi, locus nullus patet occultandi. Quocumque se uertit, intollerabilis angustia occurrit. Sic nimio stans attonita pauore grauissimam tremendi iudicis sententiam expectat.

Quis igitur[15] misere anime, in tam periculosa angustia posite, — quis subueniet, quis misericordie opem feret? Vel ad quem se ipsam[16] potius, rogatura auxilium, conferet, — ad quem tutius quam ad te confugiet, quem et familiarissimum[17] eiusdem iudicis amicum et[18] potentissimum atque benignissimum miseris semper scit[19] aduocatum[20]?

Quis namque explicet, uir beate, quis, inquam[21], explicet[22] quam pie, tu, quam celeriter diuersis quibusque olim oppressis[23] angustiis, in hac adhuc etiam[24] mortali uita positus, subueniebas, — quam clementer, quam potenter eorum pericula, eorum[25] tribulationes releuabas?

[14]. *prossus* ainsi 1. [15]. *tam* ajouté par 3. [16]. *ipsa* 1. [17]. *familiarissime* 9. [18]. omis par 2, 3 et par 5, qui transpose : *am. atq. ben. pot.* [19]. *sc. semper* 6, *sit semper* 2. [20]. *aduocatis* 9 *ad uotum* 2. [21]. *namque* 2, 3. [23]. *q. inq. expl.* omis par 6. [23]. *miseriis et* ajouté par 6. [24]. attesté seulement par 1; les autres pourraient avoir raison d'omettre. [25]. *eorumque* 2, 3, 9.

[Testatur[26] hoc nudulus ille pauper, algore deficiens, dimidio[27] clamidis tue per te coopertus[28], in cuius persona se contectum qui omnia tegit a te adhuc cathecumino astantibus angelis fatebatur. Testatur et hoc leprosus, osculo tuo mundatus.] Testantur hoc tam[29] innumere debilium curationes quam[30] demonum crebre[31] ab obsessis[32] corporibus expulsiones. Testantur denique hoc[33] et illi tres a te mirabiliter uite restituti[34] mortui. O[35] potens et efficax, nimium exorabile tue pietatis auxilium. Iam[36] eterna eos mors absorbuerat, — iam in suis eos abditis carcer infernalis incluserat, cum tu, pie, pro illis precem[37] fudisti[38], misericorditer subuenisti[39], potenter eruisti, mirabiliter eduxisti.

Ad te ergo, quem tam pium, tam misericordem, tam potentem miserorum liberatorem cognosco, — ad te, inquam, sancte et magne pater Martine, miserum me confero; ad te pauens et tremens confugio; tuum patrocinium, tuam apud districtum iudicem interuentionem peto, precor et supplico. Si enim[40] te patronum et[41] te interuentorem apud ipsum

[26]. Tout ce passage (jusqu'à l. 58) est livré seulement par 6. [27]. *dimidie* 6. [28]. *coopertur* 6. [29]. omis par 2. [30]. *tam* 2, 3, 5, 6, 9, peut-être avec raison, et de même ci-après. [31]. *celebres dem.* 2, 3, 5, 6, 9. [32]. *obces.* 3, *oppressis* 2. [33]. omis par 6. [34]. *rest. uite* 7; *restituit* 2. [35]. omis par 2, 3, 5, 6, 9; 2 et 3 réunissent *mort. potens.* [36]. *nam* 2, 3, 5, 9. [37]. *prec. pro il.* 2, 6. [38]. *fundis* 2 première main, *fundens* seconde. [39]. *sub. mis.* 2, 6. [40]. omis par 9. [41]. omis par 2, 9.

habere[42] meruero, non ab eo iam dampnationis sententiam excipere formidabo, quia, tuis profecto celeriter placatus precibus, meis clementer dabit ueniam sceleribus pius et misericors idem iudex et redemptor noster Iesus Christus, qui uiuit et regnat deus[43] per eterna secula. Amen.

[42]. omis par 9. [43]. omis par 6.

André Wilmart, O.S.B.

Étude sur l'efficacité de la prière et son fondement

La prière, dans le langage courant, s'étend à peu près à tous nos rapports intérieurs avec Dieu, en tant qu'ils naissent de nous pour monter vers lui : Prier, c'est adorer Dieu, le remercier, croire, espérer en lui, c'est l'aimer, etc... Plus spécialement cependant, prier c'est demander. Saint Jean Damascène définit la prière « une demande faite à Dieu de ce qui convient » ; c'est de la prière-pétition, nullement de la méditation ou de la contemplation, que l'on veut déterminer ici l'efficacité (1).

Précisons d'abord ce qui est « demander ».

« Demander » n'est pas « désirer » : si je prie, c'est que j'ai un désir inassouvi, que je veux satisfaire, mais je puis désirer sans prier ; l'orgueilleux préfère souffrir de son désir insatisfait plutôt que d'avouer sa misère à un plus grand que lui. Prier dit plus que désirer, c'est exprimer un désir pour le réaliser : Si je pouvais obtenir par moi-même ou par un inférieur l'objet de mon désir, je *commanderais* soit à moi-même, soit à autrui ; mais je ne puis obtenir l'objet désiré que par mon supérieur, alors je ne commande plus, je prie pour que mon supérieur agisse.

C'est dire que la prière est le propre de l'inférieur, comme le commandement est le propre du supérieur, ou encore avec plus de rigueur :

(1) « Petitio decentium a Deo. »

La prière est à l'inférieur ce que le commandement est au supérieur.

Cette équation de fraction, si je puis dire, est la clef du problème de la prière.

En effet, saint Thomas définit le commandement « un acte de la raison », qui suppose un acte de la volonté, en vertu duquel la raison meut par l'impératif à l'exercice de l'acte (1) » :

1) « un acte de la raison » : commander c'est établir un lien étroit de cause à effet, de moyen à but, entre l'inférieur que l'on commande, et l'action qu'on veut qu'il accomplisse : cette direction, cette « ordinatio » est l'œuvre de notre connaissance du principe de causalité et de finalité, c'est l'œuvre de notre raison.

2) « un acte de la raison qui suppose un acte de la volonté » : l'intelligence par elle-même connaît, elle n'agit pas, elle ne cause pas, il lui faut acquérir en participation la vertu de la volonté pour mouvoir à l'action : « C'est par la vertu de la volonté que la raison meut par l'impératif à l'exercice de l'action. »

C'est ce qu'on exprime par la formule : Le commandement est un acte de la « raison pratique ».

Saint Thomas peut alors établir la comparaison suivante : De même que l' « imperium » est un acte de la raison pratique qui impose une nécessité soit à nos puissances inférieures, soit aux membres du corps, soit aux hommes qui nous sont soumis ; de même la prière est un acte de la raison pratique qui dispose et en quelque sorte incline nos égaux ou nos supérieurs à agir (2). Le commandement est une cause parfaite, la prière une cause imparfaite ; l'effet à obtenir est entièrement soumis au

(1) « Imperare est actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cujus virtute, ratio movet per imperium ad exercitium actus. » Sum. theol., I^{a} II^{ae}, q. 17, a. 1, c.

(2) « Utrumque eorum, scilicet imperare et petere sive deprecari, ordinationem quamdam importat, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum, unde pertinent ad rationem cujus est ordinare. » Sum. theol., II^{a} II^{ae}, q. 83, 1, c.

pouvoir de l' « imperium », il ne l'est pas entièrement à celui de la prière.

C'est ce que développe longuement Jean de Saint-Thomas contre Johannes de Medina et Suarez. Retenons pour notre part que la prière est :

1) Un acte de la raison;

2) Un acte de la raison pratique, organisante, établissant un ordre dans les actions;

3) Un acte de la raison pratique qui dirige l'action d'un supérieur vers la réalisation du désir de son inférieur;

4) La prière n'impose pas, elle incline, elle dispose (1).

§ 1. — La prière est efficace

Le problème. — Réponse de la Foi.
— Quelle est l'efficacité de la prière?

La prière humaine, d'homme à homme? il suffit de relire : elle n'impose pas, elle dispose : son efficacité n'est pas absolue.

La prière adressée à Dieu? la difficulté augmente. La prière dispose, dit la définition; je conçois qu'elle puisse disposer l'homme, mais comment peut-elle disposer Dieu immuable?

— Une parenthèse : Inutile de s'arrêter à discuter avec ceux qui n'admettent ni Dieu personnel, ni Providence : ils ne peuvent évidemment reconnaître d'efficacité à la prière, si ce n'est dans un sens tout déformé de moralisation subjective, d'autosuggestion qui est un effet physique et non impétratoire : effet physique immédiat que nous pouvons concéder, mais qui n'est pas en question : on ne vous demande pas si vous avez eu plaisir, ou si vous vous êtes perfectionné vous-même en priant (effet physique immédiat), mais si celui que vous priez vous a donné ce que vous lui demandiez (effet impétratoire immédiat).

(1) « Inducens et quodammodo disponens. » Sum. theol., loc. cit.

Revenons à l'immutabilité de Dieu : c'est la grande objection contre la prière, le mur, nous dit-on, contre lequel notre tête se brise en s'inclinant. Il s'est trouvé un théologien (hérétique), Michel de Molinos, qui, incapable d'unir en Dieu le « fortiter et suaviter », a poussé jusqu'à l'extrême le nihilisme moral devant l'absolutisme divin : Ne prions pas, car l'objet de notre demande ou a été décrété de toute éternité par Dieu, ou n'a pas été décrété. Si nous demandons quelque chose que Dieu n'a pas décrété, notre prière est impie : elle voudrait imposer à Dieu immuable l'altération de son décret éternel et sage. Si Dieu a déjà décrété ce que nous demandons, à quoi sert-il de prier?

Prier c'est douter de l'absolue efficacité de la volonté de Dieu, c'est un blasphème.

Innocent XI condamna, en 1687, 68 propositions de Molinos. — Voici la 14e : « Il ne convient pas que celui qui est résigné à la volonté de Dieu demande quelque chose à Dieu, parce que prier est une imperfection..... ..... c'est vouloir que la divine volonté se conforme à la nôtre, et non la nôtre à celle de Dieu (1). »

La difficulté est sérieuse. Elle s'aggrave encore au point de devenir complètement insoluble dans l'hypothèse d'un déterminisme tel que celui de Spinoza. Si tout découle, se déduit, selon une nécessité infaillible d'ordre mathématique, par évolution de la nature divine, si Dieu lui-même n'en est pas maître, ou pourrons-nous insérer l'efficacité de la prière, ou même d'aucune cause morale?

Notons bien, car cela est important, que cette objection de l'immutabilité de Dieu, nous l'entendons chaque jour en nous, quand involontairement surgissent en nous des doutes sur l'efficacité de notre prière. Douter de sa prière, douter que Dieu nous écoute et nous exauce, avoir cette

(1) « Qui divinae voluntati resignatus est, non convenit ut a Deo rem aliquam petat, quia petere est imperfectio, cum sit actus propriae voluntatis et electionis, et est velle quod divina voluntas nostrae conformetur, et non quod nostra divinae. » Denzinger, n° 1234.

impression de parler dans un désert, faire sien le cri découragé : « Dieu est trop haut! », c'est, vivante, l'angoisse qu'avait posée dans l'abstrait l'objection théologique : La prière ne peut rien, parce que Dieu a déjà tout décrété, et Dieu ne se contredit pas.

Détournons notre attention de ce problème, et supposons-le résolu : Dieu nous entend, il est prêt à nous accorder l'objet de notre requête. Mais en aura-t-il la puissance? Pourra-t-il modifier l'ordre des choses pour le conformer à notre gré?

Remarquons-le, la question s'impose : comme nous l'avons dit plus haut, la prière n'est pas une cause physique, ce n'est pas une force matérielle qui puisse intervenir immédiatement dans l'ordre des choses; prier, ce n'est pas prendre, c'est demander que l'on vous donne : c'est une cause indirecte, médiate, morale, qui suppose l'intervention efficace, particularisée à ce petit détail, à ce lieu, et à cet instant, de la puissance d'action à laquelle on crie son besoin. Et si vous êtes déterministe, c'est-à-dire si vous considérez les lois de la nature avec un tel rigorisme que non seulement elles ne puissent subir aucune exception, mais encore aucune direction spéciale, aucun gouvernement intelligent, l'intervention de Dieu exigée pour que la prière soit efficace est rendue impossible. Quelque forme que prenne le déterminisme : physique, physiologique ou psychologique, il est matérialisation, mécanisation de la vie, de l'ordre de finalité des êtres; il est la ruine de l'intelligence active et de la liberté; Dieu lui-même est l'esclave de l'œuvre de ses mains.

Ce ne sont pas les savants seuls, les rigides mathématiciens, qui enserrent la puissance divine dans l'étau des lois naturelles du monde actuel créé, c'est encore nous. Avouons-le, on a perdu la foi qui divisait la mer Rouge et qui arrêtait le soleil; regardez les paysans déserter les processions des Rogations, ne plus demander que soient bénits leurs bêtes et leurs champs ; c'est que, pratique-

ment, on ne croit plus Dieu maître du monde et le dirigeant dans le détail selon sa sagesse infinie. La difficulté s'est doublée :

La prière ne peut pas être efficace, parce qu'elle s'oppose :
1) à l'immutabilité du décret de Dieu,
2) à l'immutabilité des lois de la nature.

Que répondre?

Mentionnons simplement en passant la solution qui supprime la difficulté, au lieu de la résoudre, en niant l'immutabilité de Dieu. Elle est trop manifestement contraire à la foi et à la saine raison pour mériter une discussion; il suffit de se souvenir qu'elle exige la négation du principe de contradiction, pour l'estimer essentiellement irrationnelle et inintelligible, quel que soit l'appareil philosophique dont on la revête.

Il y aura plus d'intérêt pour nous à connaître la solution protestante moderne, d'après le concours organisé en mai 1916 par l'université de S[t] Andreus (Ecosse) (1) :

« La prière, sens, réalité, puissance de la prière; sa place et sa valeur au regard de l'individu, de l'Église, de l'État, des affaires courantes de la vie, de la guérison, de la maladie et de la souffrance, des temps de détresse et de danger national, dans ses relations avec l'idéal national et le progrès du monde. » Tel était le sujet proposé : 1667 mémoires furent présentés. On ne peut conclure que tous les protestants se conforment aux sentiments, très divers du reste, des concurrents, mais ces mémoires nous révèlent cependant une tendance d'esprit chez certains, et c'est comme telle que nous exposons ici leur pensée.

Tous conservent une grande confiance dans la prière, même les panthéistes qui ont perdu « la foi en un Dieu personnel ».

L'efficacité de la prière ne présente pas pour eux de

(1) Nous avons trouvé ces détails dans l'article *Prière* du P. d'Alès, dans le Dictionnaire d'apologétique de la foi catholique.

difficulté au point de vue de Dieu : Dieu est Père, et cela suffit. On n'envisage pas l'aspect métaphysique du problème : toute la difficulté se concentre sur l'intervention de Dieu dans le monde, quand Il exauce notre prière. « S'agit-il du monde spirituel? on conçoit sans trop de peine que Dieu y intervienne, comme en son domaine propre; d'autant que, le libre arbitre étant un attribut de l'homme, on ne peut logiquement le refuser à Dieu; mais le monde matériel est régi par un déterminisme inéluctable. Comment donc l'action divine pourra-t-elle s'y insérer? Plusieurs solutions se font jour. « Les uns refusent toute valeur à la prière intéressée. » D'autres mettent positivement en doute la fixité de ce qu'on appelle communément les lois de la nature : ils estiment que ces formules où l'on a cru étreindre la réalité, produits de généralisations hâtives, ne représentent que des approximations provisoires, et appellent un travail de revision et de correction. D'autres admettent franchement la fixité des lois de la nature, mais pensent qu'on a tort de s'en mettre en peine ; ils trouvent dans le recours à la prescience divine un moyen de tout accorder, Dieu ayant de toute éternité prévu nos prières et réglé en conséquence le jeu manifeste ou caché des forces cosmiques. D'autres encore admettent la fixité des lois de la nature, réclament une place pour cette force d'un genre spécial qu'est la prière : il appartiendrait à la prière de déclencher certaines actions non comprises dans le déterminisme cosmique..... C'est la prière qui met l'âme en communication avec Dieu et déclenche, sur elle-même ou sur autrui, ces énergies spirituelles, profondément salutaires, dont Dieu détient la source inépuisable..... Dans ce mélange de mysticisme et de matérialisme, on reconnaît l'influence de la « Cristian Science » : la prière peut être efficace pour la guérison corporelle, en raison de l' « action et réaction du physique sur le moral » ; la prière pour autrui est efficace elle aussi, grâce à la communication des âmes entre elles, qu'il faut bien admettre en fait, bien qu'on ne puisse pas en indiquer le mode.

D'une façon générale : « *on accorde beaucoup d'importance à l'automatisme psychologique de la prière, et relativement peu à sa puissance d'impétration* ».

Notons bien que renoncer à la puissance d'impétration de la prière serait la ruiner, en tant qu'elle est une demande; or c'est la demande qui est le spécifique de la prière, c'est la demande, comme telle, que nous devons prouver efficace.

*
* *

Au-dessus de l'instinct naturel qui l'incline à prier, au-dessus de toute science qui pourrait démontrer la valeur de la prière, le catholique cherche dans l'enseignement authentique de l'Église la règle de foi qui dirigera sa prière comme toute sa vie.

L'absolue immutabilité de Dieu est définie dans plusieurs déclarations de foi en particulier : 4e Concile de Latran (1215) : « Nous croyons fermement et nous confessons qu'il y a un seul Dieu vrai..., immuable (1) »... Le Concile du Vatican : « L'Église catholique, apostolique et romaine, croit et confesse : un Dieu vrai..., qui, parce qu'il est une seule substance spirituelle singulière, absolument simple et immuable, doit être appelé..... (2). »

Pour ce qui est des lois de la nature, Wicleff, qui avait soutenu que « toutes choses arrivent par nécessité absolue (3) », vit cette proposition condamnée par le Concile de Constance (Sess. VIII), ce que confirme le Concile du Vatican et son enseignement sur le miracle signe de la révélation : « Le miracle est une exception aux lois de la nature; il faut donc que ces lois existent, car toute excep-

(1) Cap. 1 : « Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, incommutabilis. » Denz., n° 428.

(2) Sess. III, cap. 1 : « S. C. A. R. Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum... qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia... » Denz., n° 1782.

(3) Prop. 26 : « Omnia de necessitate absoluta eveniunt. » Denz., n° 607.

tion suppose une loi, mais ces lois n'ont pas une fixité si absolue qu'elle ne puisse subir aucune exception. »

La Providence de Dieu intervient dans l'ordre du monde et le dirige selon sa volonté : « Dieu par sa Providence, définit le concile du Vatican, soutient et gouverne tout ce qu'il a créé (1) »... et la 2e proposition condamnée par le Syllabus est la suivante : « Il faut nier toute action de Dieu dans les hommes et le monde (2). »

De l'utilité et de la convenance de la prière comme demande, nous connaissons la doctrine de l'Église d'après la condamnation de Michel de Molinos; déjà le 2e Concile d'Orange nous avait appris que toute la valeur de la prière vient de la grâce qui la fait naître en nous : « Si quelqu'un dit que par la prière humaine la grâce de Dieu peut être méritée, et non pas que c'est la grâce elle-même qui fait que nous prions, il s'oppose au prophète Isaïe ou à l'Apôtre disant : J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas (3.) »

Ces quelques définitions de l'Église ne sont que l'authentique interprétation des enseignements de l'Écriture, qui très clairement déjà avait décrit la prière comme opportune et efficace, sans nier pour cela l'immutabilité de Dieu, car de Dieu, comme de sa cause première, jaillit la prière.

Dieu lui-même nous enseigne à prier. Tout le livre des Psaumes, inspiré par Dieu, est le livre de la prière « par excellence, celui que tous les clercs, au nom de l'Église entière, doivent réciter. De même dans l'Évangile : à ses

(1) Sess. III, cap. 1 : « Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat. » Denz., n° 1784.

(2) Prop. 2 : « Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum. » Denz., n° 1702.

(3) Can. 3 : « Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiae Prophetae, vel Apostolo idem dicenti : « Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui his qui me non interrogabant. » Denz., n° 176.

apôtres lui demandant de leur enseigner à prier, Jésus répond en leur livrant le « Notre Père ». Bien plus, Jésus ordonne à ses disciples de prier : « Il faut prier toujours et sans se lasser (1)... Veillez et priez (2). » Enfin Jésus lui-même pria. Il est donc opportun de prier.

Pourquoi convient-il de prier, sinon parce que la prière est efficace? — Souvent Dieu a redit dans les livres saints cette efficacité : « La prière de l'humble pénétrera les nues, il ne sera pas consolé qu'elle ne soit arrivée jusqu'à Dieu, il ne cessera que le Très-Haut ne l'ait regardé (3)... Mon fils, si tu es malade, ne néglige pas mon conseil, mais prie le Seigneur, et il te guérira (4)... » Et le Christ lui-même : « Demandez, et l'on vous donnera; cherchez, et vous trouverez; frappez, et l'on vous ouvrira. Car quiconque demande reçoit, et qui cherche trouve, et l'on ouvrira à celui qui frappe. Qui de vous, si son fils lui demande du pain, lui donnera une pierre?... Si donc vous, tout méchants que vous êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père, qui est dans les cieux, donnera-t-il ce qui est bon à ceux qui le prient? (5) »

Ce texte nous montre que la prière n'est pas une cause physique qui atteint directement son objet; mais l'homme demande, et c'est Dieu qui lui donne ce qu'il désire. L'efficacité de la prière ne doit pas être assimilée non plus

(1) La traduction des textes d'Écriture est d'après Crampon : « oportet semper orare et numquam deficere. » Luc, XVIII, 1.

(2) « Vigilate et orate. » Matth., XXVI, 41.

(3) Eccles., XXXV, 21 : « Oratio humiliantis se nubes penetrabit, et donec propinquet, consolabitur; et non discedet donec Altissimus aspiciat. »

(4) « Fili, in tua infirmitate ne despicias teipsum : sed ora Dominum, et curabit te. » Id., XXXVIII, 9.

(5) « Petite, et dabitur vobis; quærite, et invenietis; pulsate, et aperietur vobis; omnis enim qui petit accipit, et qui quærit invenit, et pulsanti aperietur; aut quis est ex vobis homo, quem si petierit filius suus panem, numquid lapidem porriget ei? Si ergo vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester, qui in cœlis est, dabit bona petentibus se? » Matth., VII, 11.

au mérite, ce n'est pas la justice divine que nous appelons pour qu'elle nous rende notre dû, c'est sa miséricorde, sa paternité que nous invoquons et qui donne à ceux qui prient. C'est ce qui apparaît aussi du fait que dans sa prière l'homme ne doit pas se présenter devant Dieu comme un pharisien, confiant en soi, mais comme un publicain indigent, oublieux de ses mérites, pour ne présenter à Dieu que les mérites et les promesses de son fils : « Tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils. Si vous me demandez quelque chose en mon nom, je le ferai... En vérité, en vérité je vous le dis, tout ce que vous demanderez à mon Père, il vous le donnera en mon nom. Jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon nom : demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit parfaite (1). »

La liberté de Dieu, évidente dans le domaine des âmes — « il fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il veut (2) —, s'étend aussi au monde physique, dont il est le maître, qu'il dirige et qu'il gouverne comme il veut : il suffit de rappeler les miracles dans la sortie d'Egypte des Israélites... Du Christ on disait : « Quel est celui-ci que les vents même et la mer lui obéissent? » Ils se manifesta au-dessus de toutes les lois physiques et psychologiques, quand il multiplia les pains, guérit les malades, amollit le cœur de pierre des pécheurs. Bien plus, à nous-mêmes ses fidèles, le Christ a promis cette domination par la foi sur le monde : « En vérité, je vous le dis, si vous avez de la foi comme un grain de sénevé, vous direz à cette mon-

(1) « Quodcumque petieritis Patrem in nomine meo, hoc faciam, ut glorificetur Pater in Filio. Si quid petieritis me in nomine meo, hoc faciam... Amen, amen dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis. Usque modo non petistis quidquam in nomine meo. Petite, et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum. » Jean, XIV, 13-14; XVI, 23-24.

(2) « Cujus vult miseretur, et quem vult indurat. » Rom., IX, 18.

(3) « Qualis est iste, quia venti et mare obediunt ei? » Matth., VIII, 27.

tagne passe d'ici là, et elle y passera, et rien ne vous sera impossible (1). »

Cependant même en exauçant les prières, Dieu ne modifie pas ses décrets : « Dieu n'est pas un homme pour mentir, ni un fils d'homme pour se repentir (2). » « Celui qui est la splendeur d'Israël ne ment point et ne se repent point, car il n'est pas un homme pour se repentir (3). »

Tous les textes où Dieu est dit se convertir ou faire pénitence doivent être interprétés comme des anthropomorphismes, et servent à manifester que Dieu, à cause de la prière, a modifié tel ordre de choses particulier, non pas l'ordre général de sa Providence, ainsi que le note saint Thomas dans le *Contra Gentes*, liv. III, ch. 96.

Dans l'exaucement de la prière, l'axiome : « Moi, Yaweh, je ne change pas (4) », demeure vrai. Le Christ, parlant des signes de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde, recommande la prière à ses disciples : « Priez pour que votre fuite n'arrive pas en hiver ni un jour de Sabbat. » Et cependant Dieu sait déjà le jour et l'heure : « Quant au jour et à l'heure, nul ne les connaît..., mais le Père seul (5). »

Il ne nous est donc pas nécessaire de beaucoup parler, mais de beaucoup supplier, afin que Dieu nous sauve par nos prières. « Dans vos prières ne multipliez pas les paroles, comme font les païens qui s'imaginent être exaucés à force de paroles. Ne leur ressemblez pas, car

(1) Matth., XVII, 19 : « Amen quippe dico vobis, si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic, transi hinc illuc, et transibit, et nihil impossibile erit vobis. »

(2) Num., XXIII, 19 : « Non est Deus quasi homo ut mentiatur, nec ut filius hominis ut mutetur. »

(3) I Rois, XV, 29 : « Porro triumphator in Israel non parcet et poenitudine non flectetur, neque enim homo est ut agat poenitentiam. »

(4) « Ego Dominus, et non mutor. » Malach., III, 6.

(5) « Orate autem ut non fiat fuga vestra in hieme, vel sabbato... De die et hora nemo scit... nisi solus Pater. » Matth., XXIV, 20-36.

votre Père sait de quoi vous avez besoin avant que vous le lui demandiez (1). »

La prière ne vient pas de nous comme de sa cause première; elle est de Dieu : c'est Dieu qui nous fait prier, qui donne toute sa puissance à l'oraison pour qu'elle soit l'humble expression d'un intense désir : « L'esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce que nous devons, selon nos besoins, demander dans nos prières. — Mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables; et celui qui sonde les cœurs connaît quels sont les désirs de l'Esprit, il sait qu'il prie selon Dieu pour les saints (2). » Ainsi nous prions « en esprit et en vérité (3) ».

La sainte Écriture enfin rapporte très fréquemment comment Dieu a exaucé les prières, et c'est une confirmation pratique de la doctrine...

Il y a cependant des prières qui ne sont pas exaucées, et il en est ainsi parce qu'on demande mal ou des choses mauvaises; c'est ainsi que le Christ répondit à la prière indiscrète de la mère des fils de Zébédée : « Vous ne savez pas ce que vous demandez (4) », et saint Jacques : « Vous demandez et vous ne recevez pas parce que vous demandez mal (5). »

Nous trouvons cependant dans le Nouveau Testament deux prières bonnes quant à l'objet et quant à la manière, qui toutefois ne furent pas exaucées. Ainsi le démoniaque du pays des Géraséniens, après que le Christ l'eut guéri, « lui demande la permission de le suivre. Jésus ne le lui

(1) « Orantes nolite multum loqui, sicut ethnici; putant enim quod in multiloquio suo exaudiantur. Nolite ergo assimilari eis; scit enim Pater vester quid opus sit vobis antequam petatis eum. » Matth., VI, 7-8.

(2) « Spiritus adjuvat infirmitatem nostram, nam quid oremus, sicut oportet nescimus; sed Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Qui autem scrutatur corda, scit quid desideret Spiritus, quia secundum Deum postulat pro sanctis. » Rom., VIII, 26-27.

(3) « In Spiritu et veritate. » Jean, IV, 23.

(4) « Nescitis quid petatis. » Matth., XX, 22.

(5) « Petitis et non accepitis, eo quod male petatis. » Jac., IV, 3.

permit pas, mais il lui dit : « Va dans ta maison auprès des tiens, et raconte-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi et comment il a eu pitié de toi. Il s'en alla et se mit à publier dans la Décapole tout ce que Jésus avait fait pour lui : et tous étaient dans l'admiration (1). »

De même saint Paul dit de lui-même : « Et de crainte que l'excellence de ces révélations ne vint à m'enfler d'orgueil, il m'a été mis une écharde (*stimulus*) dans ma chair, un ange de Satan pour me souffleter. A son sujet trois fois j'ai prié le Seigneur de l'écarter de moi, et il m'a dit : « Ma grâce te suffit, car c'est dans la faiblesse que ma puissance se montre tout entière (2). »

A ces demandes non exaucées nous pouvons joindre la prière du Christ dans le jardin. « Mon père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi! cependant non pas comme je veux, mais comme vous voulez (3). »

Par cette admirable prière, dans laquelle le Christ fut réconforté (saint Luc), déjà nous voyons que la prière est efficace pour exécuter et non pour modifier la volonté de Dieu. Il faut que la volonté de Dieu s'accomplisse, et c'est pourquoi n'ont pas été exaucées, ou plutôt ont été exaucées en mieux, la prière du possédé et celle de saint Paul.

Telle est la réponse de la foi; nous le voyons, elle résout le problème dans toute son ampleur; elle maintient l'efficacité de la prière et l'immutabilité de la volonté de Dieu.

(1) « Coepit illum deprecari ut esset cum illo. Et non admisit eum, sed ait illi : Vade in domum tuam ad tuos, et annuntia illis quanta tibi Dominus fecerit et misertus sit tui. Et abiit et coepit praedicare in Decapoli quanta sibi fecisset Jesus, et omnes mirabantur. » Marc, v, 18-20.

(2) « Et ne altitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis, angelus Satanae, qui me colaphizet. Propter quod ter Dominum rogavi ut discederet a me, et dixit mihi : Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur. » II Cor., xii, 7 sq.

(3) « Transeat calix iste a me si est possibile. Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu. » Matth., xxvi, 39.

Je ne vois pas très bien comment les deux éléments opposés peuvent s'unir ; mais je crois uniquement parce que Dieu l'a dit.

L'unique motif de ma foi surnaturelle dans l'efficacité de la prière est la véracité de Dieu révélateur ; pour provoquer mon assentiment, tout argument d'ordre rationnel est inutile, bien plus est nuisible, car il diminuerait le mérite de ma foi : « L'homme doit croire les vérités de la foi, non à cause de la raison humaine, mais à cause de l'autorité de Dieu (1). »

Une fois que le chrétien croit, uniquement à cause de l'autorité de Dieu révélateur, « il aime la vérité crue, et sur elle il pense et embrasse les raisonnements humains qu'il peut trouver, ce qui n'exclut pas le mérite de la foi, mais est signe d'un plus grand mérite (2). »

C'est dans cet esprit qu'il nous faut maintenant exposer le travail philosophique en vue de coordonner les éléments du problème en dépassant les théories opposées à la foi ; ce travail déjà merveilleusement esquissé par Augustin a été parachevé par saint Thomas.

Abbé Mollard,
Docteur en Théologie.

(1) « Credere debet homo ea quae sunt fidei non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam. » Sum. theol., II^{a} II^{ae}, q. 3, a. 10, c.

(2) « Diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest, et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti. » Sum. theol., ibid.

Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente [1]

Réponse de Mgr L. Paulot

Sans autre qualité que le seul désir peut-être de l'avancement des âmes, je réponds en quelques simples lignes à votre trop confiante insistance.

Il semblerait utile en effet, moins pour les dirigés que pour les directeurs, de dresser une sorte de lexique, un « Dictionnaire de l'Académie de la sainte dilection (1) », comme dirait saint François de Sales, qui préciserait la portée des termes usités chez les auteurs spirituels, et capable de procurer l'unité des esprits dans la vérité, l'union des cœurs dans la charité. De la réunion des apports divers, pourrait résulter une sagesse commune, « le grand nombre des sages étant la santé du monde « (*Sap.*, VI, 26).

Les réflexions présentes se grouperont sous trois chefs :

1) Notion doctrinale fondamentale;
2) Notions directrices;
3) Notions pratiques et règles de prudence.

I. — *Notion de la contemplation*

Une bonne définition contient un traité. L'art difficile est d'en enfermer la plénitude dans une formule brève. Reste la ressource d'expliquer la formule.

Qu'est-ce que la contemplation? Une connaissance d'amour, obscure, infuse, simple, due soit à la connaturalité de l'âme

(1) Voir l'article de M. le Chanoine A. Saudreau dans notre numéro de juin 1929. Réponses dans le n° de septembre.

avec Dieu, fruit de l'exercice prédominant du don de Sagesse, soit à la grâce actuelle opérante, correspondante à ce don.

Expliquons.

Une *connaissance*. Toute définition comporte avant tout l'essence de la chose définie. Contempler, c'est essentiellement *connaître*. « L'acte de contempler, quant à son essence, dit saint Thomas, appartient à l'intelligence » (IIª IIªᵉ, q. 180, a. 1). La contemplation, selon le P. Lallemant, est « une participation à l'état de gloire » (*Doctr. spirit.*, VIIᵉ Pr.). Or, d'après saint Thomas, « l'essence de la béatitude consiste dans un acte de l'intelligence » (IIª IIªᵉ, q. 3, a. 4).

Cependant cette participation à l'état de gloire reste *obscure*, parce qu'elle n'est qu'une connaissance de foi, quoique supérieure à la vertu intellectuelle de foi sans le don. Elle n'est donc pas une perception immédiate de Dieu.

Cette connaissance est *infuse*, c'est-à-dire reçue passivement, et non acquise. Et cependant elle n'est pas nécessairement une connaissance par idées infuses.

Elle est *simple* enfin, c'est-à-dire par vue *générale*. La méditation procède par idées *particulières*, donc multiples. Avec la contemplation, on entre dans l'unité, donc dans la simplicité.

Connaissance *d'amour*, en ce sens que l'amour en est « le principe, l'exercice et le terme » (Cf. P. Lallemant). Envisagée « dans ce qui meut l'âme à l'exercice de la contemplation, cette dernière appartient à la volonté » (IIª IIªᵉ, ibid.). Saint Thomas citant saint Grégoire dit bien que « la contemplation consiste dans l'amour de Dieu », en ce que, par l'effet de l'amour, « l'âme ressent un désir brûlant de voir la beauté de Dieu », un désir brûlant de voir la face du Créateur ». Connaissance d'amour, ou *jouissant* (« car on jouit quand on tient ce qu'on aime » S. Th., *ibid.*), ou *aride* et douloureux, comme tout amour qui ne tient pas encore pleinement ce qu'il aime.

Due, soit à la connaturalité de l'âme avec Dieu, produite par l'exercice prédominant du don de Sagesse...

Il s'agit là d'une *habitude*. L'exercice prédominant du don de Sagesse (entendons-le non seulement d'une prédominance de l'exercice du don sur celui des vertus infuses, mais aussi d'une prédominance de ce don intellectuel sur celui des dons de l'action) crée une habitude. Le P. Lallemant définit la con-

templation une *habitude* : une habitude de goût expérimental de Dieu. Dieu et l'âme sont établis de quelque façon sur le même palier, comme Moïse parlant sous la tente *sicut amicus ad amicum*. L'on juge des choses divines comme quelqu'un qui juge du feu, non pas à le voir en peinture, mais à le voir et palper réellement.

Cette habitude diffère de l'acte de contempler isolé, accidentel, dont les âmes peuvent être gratifiées par rares moments. Elle est vraiment une disposition habituelle, *comme naturelle*, de juger à la manière divine. « Si nous sommes de la race de Dieu, nous ne devons pas estimer la divinité comme quelque chose ressemblant à l'or, à l'argent, à la pierre » (*Act.*, XVII, 29). Il y a des sentiments profonds de famille, fruit d'habitudes ancestrales : « Quiconque aime Dieu est *né* de Dieu et *connaît* Dieu » (I Joan., III, 7). La contemplation est cette habitude, qui s'accroît elle-même en continuant de s'exercer.

Cette connaturalité de jugement est due formellement au don de Sagesse. Non que les dons d'Intelligence et de Science y soient complètement étrangers. Ils y concourent matériellement plutôt. Seul le don de Sagesse, qui perfectionne la charité, est ce goût de la fin, goût expérimental du Souverain Bien, connaissance affective vécue.

Et cette habitude de Sagesse est comme d'instinct. Ce que l'instinct est à l'animal, ce que le « jugement naturel » est à l'homme, l'estimative du don de Sagesse l'est au contemplatif : l'instinct supérieur du Saint-Esprit.

II. — *Notions directrices.*

1) Notions de *fin* et de *moyens*.

Ces notions, souvent perdues de vue, et que saint Thomas met en valeur, révèlent clairement l'ordre d'importance à observer dans les choses. La fin est absolue, voulue pour elle-même; les moyens ne sont que relatifs, voulus pour la fin.

Les notions annexes de *jouissance* et d'*usage* suivent par voie de conséquence : on ne jouit que de l'absolu, on use du relatif. L'ascèse, la méditation, la mortification, les vertus morales représentent le relatif. Les sous-estimer serait une grave erreur. Toutefois leur faire prendre le pas sur l'absolu serait un danger, celui de faire prévaloir les moyens sur la fin.

L'oraison est une fin. La contemplation est une fin qu'on doit se proposer d'atteindre, sinon par ses seules forces, du moins en s'y disposant. La vie contemplative est une fin normale qu'on n'atteint pas de droit, mais de fait. Dieu « nous la donne *quand* nous faisons de notre côté tout ce que nous pouvons et ce que nous devons faire » (P. Lallemant).

2) Notions d'*états* et d'*actes*.

Les vertus habitudes et les dons habitudes infuses vont de pair avec la grâce sanctifiante. Ce sont des inclinations permanentes, qui expriment un état statique. Cependant elles ne passent de la puissance à l'acte, de l'état statique à l'état dynamique, que par l'effet d'une grâce *actuelle*, commune et *coopérante* pour les vertus, spéciale et *opérante* pour les dons.

Or, l'acte de contempler, infus et passif, n'est pas un état statique pur. La passivité absolue n'existe pas, n'y eût-il que l'acquiescement libre de l'âme donné à l'action divine. Mais il peut y avoir apparence d'état statique, une contemplation apparemment sans acte distinct et sensible. En réalité, il y a toujours quelque acte, plus ou moins imperceptible (se rappeler la belle comparaison de saint François de Sales de l'enfant sur le sein de sa mère), ou le prolongement virtuel d'un acte une fois posé, lequel peut durer plus ou moins longuement. Et donc cet acte qui dure demeure plus sous la dépendance de la grâce actuelle que de la grâce sanctifiante. Cette contemplation ainsi entendue n'a rien de commun avec l'oisiveté quiétiste.

3) Notion d'*ordinaire* et d'*extraordinaire*.

La contemplation infuse est extraordinaire par rapport à l'oraison commune, parce qu'elle élève l'esprit au-dessus de sa manière humaine d'agir. Mais elle est ordinaire par rapport à la contemplation accompagnée des phénomènes mystiques d'extase ou de ravissement. Il s'agit de s'entendre sur les mots. Mais quelle appellation convient-il de garder à la contemplation non accompagnée de phénomènes mystiques? Pas d'autre qualificatif que celui d'*ordinaire*. A parler alors d'extraordinaire, on risquerait de faire croire que la contemplation infuse est une chose absolument rare, ce qui ne peut pas être de droit, ce qui n'est pas de fait.

Sans doute l'habitude de la contemplation est déjà moins commune que la contemplation au temps faible, c'est-à-dire

par acte isolé, accidentel. Mais, surtout parmi les âmes qui font profession de vie contemplative, cette habitude peut n'être pas si rare.

Quant à l'acte isolé, pourquoi ne pas le supposer possible, même d'une fréquence relative, d'abord chez les âmes en qui prédominent les dons de l'action, puis chez les personnes de bonne volonté qui, à certains moments de ferveur particulière, pourraient être gratifiées de telle ou telle grâce actuelle d'illumination?

De ces âmes pieuses, faut-il exclure les enfants, tous les enfants, sous prétexte qu'ils n'ont ni l'intelligence capable d'être le support de ce genre de grâce, ni l'initiation ascétique suffisante? Accordons qu'il ne peut être question d'habitudes contemplatives. Mais, d'actes isolés, fussent-ils rares, si l'on y tient, pourquoi pas? Nous ne disons pas que c'est fréquent, mais que c'est possible. Pourquoi restreindre l'action du Saint-Esprit dans l'âme baptisée, surtout dans cette âme candide à l'horizon de laquelle le soleil levant de la raison conjugue ses rayons avec celui sept fois plus brillant d'une innocence encore vierge, c'est-à-dire à une heure psychologique si favorable aux opérations de la grâce? Si Pie X a voulu rétablir la tradition de la communion précoce pour donner de bonne heure aux enfants l'*expérience de Dieu*, il a prédit aussi qu'il y aurait des saints parmi les enfants, tant il est vrai que les extrêmes se touchent. Faisons-y attention, c'est d'abord aux enfants que le royaume de Dieu appartient, ensuite à ceux qui leur ressemblent. Lorsque le Concile de Trente, après saint Thomas, leur demande comme disposition « une certaine connaissance et le goût », c'est sans doute que le goût de Dieu, chez eux, est possible. La contemplation est une connaissance d'amour. Là où c'est le temps faible pour la connaissance, il n'est pas impossible, peut-être, que ce soit le temps fort pour l'amour, comme c'est le temps fort pour l'humilité, l'humilité qui est comme naturelle à ces petits. Il y a, sur ce sujet, matière à trop de sérieuses réflexions d'ordre pratique pour qu'on ne nous pardonne pas cette digression.

4) Notions de contemplation *acquise* et de contemplation *infuse*.

Il semble que parler de contemplation acquise soit un peu jouer sur les mots. Si l'on tente de définir les deux termes, la seconde définition pourrait bien contredire la première.

Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée, que le volatile coure ou vole: c'est l'un ou l'autre, non les deux à la fois. Il paraît plus simple, plus conforme au bon sens, il est plus traditionnel, de ne parler que de contemplation infuse, ou mieux de contemplation tout court.

5) Notions de *vie mystique* et de *contemplation mystique.*

Les deux notions ont été précisées et éclairées, dans ces derniers temps, d'une façon intéressante. Et l'on concédera volontiers que la vie mystique, c'est-à-dire celle où il y a prédominance des dons actifs sur les dons intellectuels, soit réellement une forme de vie parfaite. Parallèlement, non moins parfaite, et même de quelque façon plus parfaite, sera la vie contemplative, c'est-à-dire celle où prédominent les dons de la contemplation, principalement le plus excellent des dons, celui de Sagesse, vie contemplative que saint Jean de la Croix envisage comme un sommet et qu'il appelle « la voie de l'esprit ». Inutile donc d'ajouter une troisième parallèle de vie parfaite qui serait la voie ascétique.

III. — *Notions pratiques et règles de prudence.*

1. Mœurs *dispositives.*

N'entre pas qui veut dans la contemplation, surtout dans son habitude. Mais il y a des exercices qui y *disposent* — c'est tout le but de l'ascèse —, ainsi l'exercice des vertus morales, principalement l'humilité.

L'humilité vraie semble bien être la cause dispositive la plus éminente, comme elle est l'effet le plus authentique de la contemplation vraie. L'on a donc rien à craindre quand l'humilité prépare et couronne la contemplation. C'est le signe de Dieu. Le plus grand saint est celui qui a le plus conscience de son néant et qui prend dans son néant la plus grande complaisance paisible. Et cette vertu n'est pas déprimante. Et si elle fait le vide, c'est un Dieu qui le comble, *ipso facto.*

La contemplation cessera donc d'être en soi un danger d'orgueil, si on la considère comme une grâce ordinaire, quoique non méritée, une grâce assez fréquente relativement, si on l'envisage surtout dans ses affinités étroites avec l'humilité : « Si quelqu'un est *petit, qu'il vienne* à moi. » Telle est la mystérieuse invitation de la Sagesse.

2. Autre habitude dispositive : cesser peu à peu de faire fond sur les moyens pour s'attacher à la fin ; ce qui veut dire : se détacher peu à peu du mode humain de comprendre, de sentir, de goûter, tendre à ne plus s'appuyer, dans l'ordre de la vie spirituelle, sur ses raisonnements, ses lumières propres, ses goûts : toutes choses bonnes sans doute, mais relativement et provisoirement, donc plus ou moins destinées à être mises hors d'usage, n'étant pas la fin. Saint Jean de la Croix s'épuise à nous le dire : « Il faut quitter sa voie, c'est-à-dire aller droit au *terme* et laisser de côté le *moyen* pour entrer en Dieu, qui ne connaît ni borne ni mesure » (*Montée*, l. II, c. IV).

Plusieurs règles de prudence

a) Il n'est généralement pas opportun que les âmes s'analysent sur leur prière, ni sur les phases ou les degrés de leur oraison. Il leur suffit de se savoir en sécurité dans leur voie, sur la foi d'un directeur éclairé. Selon ce témoignage de Cassien qui laissait rêveur Bossuet, celui-là prie le mieux qui ne se sent ni ne sent sa prière.

b) Il est une chose pourtant dont les âmes ne tardent pas à s'apercevoir, c'est que ce genre d'oraison surnaturelle, malgré les sécheresses possibles à certaines heures, est singulièrement aisé, parce que c'est le travail de Dieu, singulièrement profond, parce qu'il est l'œuvre du Saint-Esprit qui « scrute tout, même les profondeurs de Dieu ». Les progrès y sont grands ; ils y sont rapides. Il serait regrettable qu'on les en privât faute de lumière ou d'excès de prudence.

c) Mais les pousser dans cette voie, prématurément et plus vite que l'Esprit-Saint, ne serait pas moins condamnable. Pour tout régler selon une sage lenteur, il faut un grand esprit d'observation et quelque chose du don de conseil.

d) Même habituée à la contemplation, l'âme docile à sa grâce ne doit pas pour autant abandonner les efforts de l'ascèse. Ce serait une dangereuse illusion... Mais il y a la manière nouvelle, celle qui consiste moins à se replier sur soi qu'à se tourner vers Dieu. C'est la manière forte, la manière délicieuse, la manière efficace, la *via brevior*. Sainte Thérèse est formelle là-dessus.

Concluons. Que la contemplation surnaturelle soit l'aboutissement normal, l'épanouissement de la perfection, c'est-à-dire de la « vraie vie », de la vie complète et parfaite, il semble qu'on n'en doive pas discuter.

La vraie vie est l'unité, la simplicité, le repos dans la fin, dans le centre, la découverte de ce qu'on cherchait. « J'ai trouvé celui que mon cœur aime, je le tiens... » Comment, autrement le Christ serait-il notre vie, cette vie abondante pour laquelle il est venu, *et abundantius*? Comment serions-nous les enfants de Dieu? *Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.* Ceux qui *sont agis* par l'esprit de Dieu, ceux-là sont les enfants de Dieu. Les autres, ceux qui simplement *agissent*, le seraient-ils pleinement?

Il y faut une grâce spéciale, pensera-t-on, à laquelle nul ne peut prétendre. Sans doute, mais *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, etiam specialem...*

Mgr L. Paulot.

Une mystique du XVII^e siècle

La Mère Marie MENARD, Prieure du Calvaire d'Angers

La notice qui suit se trouve dans les *Annales Calvairiennes* et dans la *Vie des saints personnages de l'Anjou* par Dom Chamard.

La Mère Marie de Saint-Joseph naquit à Angers en 1599. Son père, Claude Menard, est l'un des plus savants écrivains qui aient illustré l'Anjou.

Elle allait atteindre sa douzième année, lorsque son père fut attaqué d'une grave maladie. On ne saurait dire avec quelle tendresse notre pieuse enfant lui prodigua ses soins empressés. Claude Menard paraissait retrouver plus de calme et oublier ses douleurs, lorsqu'il la savait près de lui. Un jour, c'était un vendredi, il lui parlait de l'ineffable mystère de la Passion du Sauveur. Il l'exhortait à méditer ce divin mystère et à se préparer à la grande action qu'elle allait bientôt faire, à sa première communion. Marie écoutait en silence. Encouragé par les dispositions que manifestait sa fille, cet admirable chrétien, jetant sur elle un regard plein de tendresse : « Te souviens-tu, lui dit-il, du sacrifice d'Abraham, cette belle et grande figure de la Passion du Rédempteur? Eh bien! chère enfant, te l'avouerai-je? je me sens pressé depuis quelque temps de t'offrir, moi aussi, comme une victime au Sei-

gneur, en te consacrant irrévocablement à son service. »

La jeune fille se mit à pleurer de joie ; car depuis un certain temps elle avait formé ce même projet, et n'avait été arrêtée que par la crainte d'affliger son père. Elle ne songea plus désormais qu'à se préparer aux deux actes qui allaient marquer cette heureuse année, à la réception du sacrement de l'Eucharistie, et à son entrée en religion. Ces choses se passaient au moment où il n'était bruit que de la démarche d'Antoinette d'Orléans et de la courageuse réforme dont elle venait de jeter les fondements dans le monastère de Lencloître (Vienne). Marie Menard choisit cette solitude pour le lieu de sa retraite; et dès l'année suivante (1612) elle se dirigeait, sous la conduite de son père, vers les frontières du Poitou, et se présentait à la pieuse réformatrice. Le jour de sa profession, elle prit le surnom de *Saint-Joseph*.

Dès 1623, elle fut élue prieure par la communauté de Saint-Germain de Paris, et plus tard elle exerça les mêmes fonctions à Morlaix, à Saint-Cyr de Rennes et de nouveau à Saint-Germain de Paris.

Sur les ordres de ses supérieurs, la Mère Marie de Saint-Joseph se rendit au Calvaire d'Angers, en attendant que les conditions d'une fondation, qui se préparait à Baugé, fussent entièrement déterminées. Mais la Mère Anne de Goulaine, l'une de ses compagnes, que Dieu favorisait de dons surnaturels, lui prédit qu'elle n'irait point à Baugé, et qu'elle serait prieure de l'abbaye de la Trinité de Poitiers. Elle y exerça en effet cette charge pendant six ans. Cette sainte religieuse dont il vient d'être parlé, était l'amie intime de Marie de Saint-Joseph, et professait pour celle-ci une vénération profonde. On dit même qu'elle vit plusieurs fois la Sainte Vierge, dictant à l'oreille de la Mère Marie de Saint-Joseph les paroles enflammées que celle-ci adressait à ses filles dans ses conférences spirituelles. C'est une tradition constante, parmi les religieuses Calvairiennes et consignée dans les *Annales* de leur Congrégation, que la servante de Dieu était elle-même douée

de plusieurs grâces merveilleuses. Mais sa modestie a su jeter un voile presque inpénétrable sur ce qu'opéraient en elle ces divines communications.

Non contente de ne parler d'elle-même qu'avec mépris, Marie de Saint-Joseph poussait l'amour de l'abaissement jusqu'à réserver ses plus tendres sympathies pour celles qui lui causaient quelque chagrin. Il suffisait qu'une religieuse parût la mépriser, pour que cette digne fille du Calvaire la comblât de prévenances. Au contraire, celles qui lui témoignaient de la considération ne recevaient en retour qu'une indifférence affectée. Comme on la blâmait un jour de cette conduite : « Je ne vois que Dieu dans la créature, répondit-elle ; je n'ai point de mémoire pour me souvenir d'une injure. D'ailleurs, je ne mérite que mépris. C'est donc un acte de sincère amitié que de faire connaître mes défauts. »

Cependant Marie de Saint-Joseph était revenue à Angers. Épuisée de fatigues, accablée d'infirmités, il semblait qu'elle ne dût plus attendre que le repos. Il n'en fut pas ainsi. Elle était à peine depuis quelque temps dans cette maison, lorsqu'elle reçut l'ordre de se rendre à Saint-Cyr de Rennes pour examiner les dispositions de l'église qu'on voulait bâtir. Assistante de la Congrégation, il lui eût suffi d'une parole pour être dispensée d'un voyage si pénible, dans l'état où elle se trouvait. Mais en fait d'obéissance cette grande servante de Dieu ne savait pas hésiter. « Si, étant envoyée en obédience, dit-elle, je savais de mourir en chemin, je ne retarderais pas mon voyage d'un moment. Ah! que je serais aise de mourir dans une action d'obéissance ! »

Pour la consoler, Dieu lui révéla que le temps de l'épreuve ne tarderait pas à finir, et que déjà la couronne l'attendant au ciel était prête à s'abaisser sur son front. Transportée de joie à cette heureuse nouvelle, elle ne put s'empêcher d'en faire part à l'une de ses nièces, Agnès de Saint-Joseph, et à une autre religieuse du Calvaire d'Angers. La veille de son départ, une lumière éclatante parut,

dit-on, au-dessus de la cellule qu'elle habitait. Les habitants de la paroisse de la Trinité, effrayés à la vue de cette flamme, accoururent pour porter secours au monastère qu'ils croyaient en proie à un violent incendie; mais ce n'était qu'un feu mystérieux, qui manifestait au monde la sainteté de la Mère Marie de Saint-Joseph.

En arrivant à Saint-Cyr de Rennes, notre sainte religieuse, avant de saluer personne, voulut aller prier dans le cimetière, où devait bientôt reposer sa dépouille mortelle. Le premier jour fut consacré aux affaires. La nuit suivante, après un court sommeil, elle se leva, afin de réciter son bréviaire et d'expédier quelques lettres. Sur les dix heures, un mouvement convulsif extraordinaire agita tous ses membres; en même temps, les humeurs de ses jambes, enflées depuis longtemps, montèrent rapidement vers la partie supérieure et menacèrent le cœur. Comme la sœur qui assistait la malade versait des larmes en voyant les progrès du mal : « Ne pleurez pas, ma sœur, dit-elle avec bonté. Tout ceci n'arrive que par la bonté de Dieu, qui a bien voulu exaucer mon désir, en me faisant mourir dans cette sainte maison. » Puis elle se mit à chanter les psaumes favoris de son cœur : « Qu'ils sont délicieux, ô Dieu, vos tabernacles! Mon âme soupire et languit après les parvis du Seigneur. — Comme un cerf altéré court après les sources d'eau vive, ainsi mon âme vous désire, ô mon Dieu. — Oui, mon âme a soif de vous, ô Dieu fort, source de vie : quand viendra le moment où j'apparaîtrai devant votre face? — Dégagez-moi des pièges de nos ennemis; je me jette entre vos bras, enseignez-moi à faire votre volonté, car vous êtes mon Dieu. — Créez en moi un cœur pur, etc. Illuminez mes yeux, Seigneur, etc. Mon cœur est prêt, Seigneur, mon cœur est prêt. »

Elle pressait de temps à autre contre ses lèvres une image de la Sainte Vierge qu'elle portait toujours sur elle. Puis, de temps en temps, elle lisait des actes de préparation à la mort qu'elle avait elle-même composés en prévision de ce moment suprême. On eut soin de les recueil-

lir précieusement après sa mort. Les voici textuellement : « O Jésus-Christ, l'unique amour de mon cœur, je me donne à vous pour souffrir tout ce qu'il vous plaira. Unissez toutes mes peines avec les vôtres, rendez-moi participante de l'amour, de l'humilité et des autres dispositions avec lesquelles vous avez souffert. J'adore tout ce qui s'est passé en vous au dernier moment de votre vie, le dernier sentiment de votre cœur, le dernier soupir que vous avez rendu. Je vous offre ma mort et mon dernier moment; bénissez-la et sanctifiez-la par la vôtre. Que les derniers mouvements qui se passeront en moi rendent hommage aux dernières choses qui se sont passées en vous. Que mon dernier soupir soit consacré à l'honneur du vôtre, que ma dernière parole soit à l'exemple de la vôtre, recommandant votre Esprit entre les mains de votre Père, lorsque vous lui dites : *In manus tuas commendo spiritum meum.* Que mon dernier soupir soit accompagné de ces aimables paroles : *Jesu, Maria.* Que mon dernier aliment soit la sainte communion. Bref, que je meure de la mort des saints, pour aller vivre de leur vie dans l'éternité bienheureuse. »

Elle avait également écrit sa confession, avec ordre de la donner à son confesseur, comme si elle eût prévu le sommeil léthargique qui devait lui enlever la liberté de la parole. Elle put néanmoins articuler le mot *oui* aux différentes questions du prêtre, recevoir les sacrements, et prononcer avec liberté les deux noms de *Jésus* et de *Marie*, comme elle l'avait souhaité dans son admirable prière. Elle parut un instant agitée et sous l'impression d'un violent combat; mais bientôt un rayon de joie céleste illumina son visage. Ses yeux se fixèrent en souriant sur un objet invisible, et son âme prit son vol vers les cieux, le 5 avril 1669.

Après sa mort, son visage devint resplendissant et prit un air si dévot, qu'on eût dit qu'elle était en oraison. Plusieurs religieuses ont attesté avoir été délivrées de diverses maladies et tentations par son intercession, quelquefois même

par la seule vue de son portrait. Une demoiselle de la ville de Rennes, qui depuis un an souffrait beaucoup d'une toux violente et continue, fut instantanément guérie, en posant sur sa tête un morceau de la ceinture de crin à l'usage de la servante de Dieu.

Cette vertu miraculeuse, Marie de Saint-Joseph l'avait possédée même pendant sa vie. Une religieuse, que le démon accablait de coups presque toutes les nuits, ne trouvait de repos qu'auprès d'elle. Une autre avouait que pendant cinq ans elle fut poursuivie par une horrible tentation, dont elle ne put être délivrée que par la charité de la Mère Marie de Saint-Joseph. Mais parmi les dons gratuits que Dieu avait faits à sa fidèle servante, celui du discernement des esprits et de la connaissance des pensées intimes était le plus remarquable. En voici un exemple :

Une de ses nièces, fille du seigneur d'Ardannes (Corzé, en Anjou), vint un jour la voir dans le monastère de Saint-Cyr de Rennes. Avant même de lui rendre son salut, Marie de Saint-Joseph lui dit sans préambule : « Ma chère nièce, il faut que vous soyez religieuse. » Celle-ci, qui, loin de songer à la vie du cloître, l'avait au contraire en aversion, demeura stupéfaite d'une telle interpellation. « Oui, répéta alors la servante de Dieu, oui, je vous le dis : il faut que vous soyez religieuse. Dieu le veut. — Si Dieu le veut, reprit assez froidement la jeune fille, je n'ai ni le pouvoir, ni le vouloir de lui résister. — Eh bien! reprit Marie de Saint-Joseph, vous saurez que je vous ai vouée à sainte Agnès et à saint Paul avant même votre naissance, afin que par l'intercession de ces deux grands saints vous vous détachiez un jour de ce monde trompeur. » Ces paroles, dites d'un ton inspiré, firent enfin une profonde impression sur la fille du seigneur d'Ardannes, et quelque temps après elle partait avec sa tante pour Saint-Germain de Paris, avec le dessein arrêté d'embrasser la vie religieuse dans cette maison.

Néanmoins le démon faillit un instant renverser cette

œuvre à peine commencée. Les deux voyageuses avaient résolu de passer par Angers, afin de régler en cette ville diverses affaires importantes. On s'arrêta quelques jours au château d'Ardannes, où l'on obtint facilement le consentement de la mère d'Agnès. Déjà les domaines du manoir avaient disparu, et on approchait rapidement de la ville d'Angers, lorsque la jeune Agnès fut soudain violemment tentée de ne point passer outre et de retourner chez sa mère. Comme elle délibérait en elle-même sur les moyens d'exécuter son projet, sa tante, sans mot dire, saute à bas de la voiture, et se prosternant sur la poussière du chemin, elle prie un instant avec ferveur; puis s'adressant à sa nièce : « Quoi, ma sœur, lui dit-elle, voulez-vous encore quitter Dieu pour votre mère? » Ces paroles furent comme un coup de foudre pour l'esprit tentateur. Il s'enfuit; et la jeune postulante se trouva aussitôt tellement affermie dans sa vocation, que depuis lors elle eût préféré mourir plutôt que la quitter (*Vie des saints personnages de l'Anjou*, par Dom Chamard).

Chanoine Uzureau.

Une âme de chef :
SAINT GRÉGOIRE LE GRAND

La tombe primitive de saint Grégoire le Grand portait une inscription qui donnait au défunt le titre de *consul Dei*. « Ce mot, dit Mgr Batiffol, est magnifique et restera » ; de fait, toute la vie de ce pape porte l'empreinte de la perfection avec laquelle il a exercé l'art du commandement. De famille patricienne romaine, il apporta au gouvernement de l'Église toutes les qualités de la plus noble tradition romaine : « son intégrité, son respect de la loi... Cet esprit de désintéressement, ce respect des droits des autres, cette intolérance du désordre, de l'indiscipline, de l'injustice, cette ponctualité minutieuse du magistrat responsable qui sait qu'il a des comptes à rendre et tous ses actes à justifier — au tribunal de Dieu » (1). Si c'est là ce qui fait l'originalité et la grandeur de saint Grégoire le Grand, quel prix ne devrons-nous pas attacher au livre dans lequel il a consigné ses pensées sur l'exercice du gouvernement spirituel? Ce livre, il l'écrivit tout au début de son pontificat ; Jean, évêque de Ravenne, avait reproché à son ami Grégoire d'avoir voulu se dérober à l'élection qui le portait au siège de Rome ; le nouveau pape entreprit de se justifier en exposant dans une lettre-traité l'éminente dignité du ministère pastoral, l'esprit dans lequel il faut en remplir les fonctions et les difficul-

(1) P. Batiffol, *Saint Grégoire le Grand*, p. 226. Gabalda, 1928.

tés qu'on y rencontre à chaque pas : cette réponse est le *Regulae Pastoralis Liber*. L'ouvrage fit grande impression sur les contemporains ; au VII^e^ siècle on en vit paraître une traduction grecque, au X^e^ siècle une version anglo-saxonne ; les conciles de l'époque carolingienne l'imposaient aux évêques comme la meilleure expression de ce que devait être leur vie. Pour Bossuet, il est un chef-d'œuvre de prudence et le plus accompli des ouvrages de saint Grégoire (1).

Nous devons donc recevoir avec reconnaissance la traduction française du *Pastoral de Saint Grégoire le Grand* que l'Abbaye de Maredsous (Belgique) vient de publier dans sa collection *Pax*. Le traducteur, l'abbé Joseph Boutet, a bien réussi sa tâche ingrate : ceux-là seuls apprécieront équitablement son labeur, qui se seront eux-mêmes essayés à rendre en langue vivante le latin de saint Grégoire. Grâce à lui nombreux seront ceux qui pourront se former à cette école si traditionnelle et qui, sans cette traduction, l'auraient toujours ignorée : de plus en plus rares se font ceux qui peuvent ou osent entreprendre la lecture de textes latins ; d'autre part, le *Pastoral* est de nature à guider utilement un cercle de lecteurs bien plus étendu que ne le ferait croire sa destination primitive : s'il s'adresse tout d'abord aux évêques et aux prêtres, « il a, par une extension très logique, sa place marquée entre les mains de tous ceux-là qui, dans les familles religieuses, ont en quelque façon à exercer l'autorité. Obligés très souvent de conseiller les cœurs qui, spontanément, s'ouvrent à eux de leurs besoins et de leurs craintes, forcés aussi parfois de stimuler les uns, de modérer le zèle des autres, de donner des avis généraux et particuliers ; ayant surtout à veiller constamment, avec le plus grand soin, à la bonne harmonie, au maintien de la paix, les supérieurs, — tant majeurs que mineurs, — ont, dans le livre d'or qu'est le

(1) Bossuet, *Œuvres oratoires*, édition Lebarq-Urbain-Levesque, t. III, p. 582.

Pastoral, un guide qu'en toutes les nécessités de leur charge ils ne peuvent que gagner à suivre (1). »

Nous admettons volontiers que le Pastoral contient des longueurs, à première vue fastidieuses; il nous met souvent en présence d'interprétations scripturaires inspirées par un allégorisme déroutant. Mais le lecteur qui saura ne pas se buter à ces défauts, sera bientôt gagné par la grandeur, la suite et la profondeur de l'enseignement de saint Grégoire; à lire ces pages, il sera subjugué par la force sereine d'une nature bien équilibrée et toute baignée des lumières de la foi; il se rappellera le jugement de Bossuet sur les écrits des Pères et en expérimentera la vérité : « Si le lecteur trouve dans les modernes quelquefois plus de minuties, il trouvera très souvent dans un seul livre des Pères plus de principes, plus de cette première sève du christianisme, que dans beaucoup de volumes des interprètes nouveaux, et la substance qu'il y sucera des anciennes traditions le récompensera très abondamment de tout le temps qu'il aura donné à cette lecture. Que s'il s'ennuie de trouver des choses qui, pour être moins accommodées à nos coutumes et aux erreurs que nous connaissons, peuvent paraître inutiles, qu'il se souvienne que dans le temps des Pères elles ont eu leur effet, et qu'elles produisent encore un prix infini dans ceux qui les étudient; parce qu'après tout, ces grands hommes sont nourris de ce froment des élus, de cette pure substance de la religion, et que, plein de cet esprit primitif qu'ils ont reçu de plus près et avec plus d'abondance de la soure même, souvent ce qui leur échappe et qui sort naturellement de leur plénitude est plus nourrissant que ce qui a été médité depuis (2). »

*
* *

Puissent quelques passages annotés au cours de la lec-

(1) Introduction du traducteur, p. xxi.
(2) Bossuet, *Défense de la Tradition et des saints Pères*, livre IV, ch. 18.

ture du *Pastoral* donner une idée de la bienfaisante richesse de cet ouvrage. Dans son prologue, saint Grégoire nous donne le résumé de son livre et sa division : chaque candidat doit mûrement songer au motif qui le porte vers le faîte du pouvoir (1re partie); quand légitimement il y est parvenu, penser sérieusement quelle conduite il suivra (2e partie); ensuite réfléchir longuement comment, tout en étant d'une vie exemplaire, il donnera l'enseignement (3e partie); enfin il a le devoir de chercher sans trêve par quelle profonde considération il se pénétrera chaque jour du sentiment de sa faiblesse (4e partie).

Cette dernière partie, qui n'est qu'une brève conclusion de tout le traité, nous livre la pensée maîtresse de saint Grégoire sur ce qui fait la valeur du chef : il ne doit se rechercher en rien, mais avoir toujours devant l'esprit la grandeur du Maître auquel il doit conduire les hommes : « dès qu'il arrive qu'une âme cesse de penser au Maître suprême, elle cherche aussitôt sa gloire personnelle et commence à s'attribuer à elle-même tout le bien qu'elle avait reçu pour procurer la louange de Dieu, son donateur... Lors donc que nous commençons à avoir de la complaisance pour le grand nombre de nos bonnes actions, il est nécessaire que nos yeux s'abaissent sur nos infirmités d'âme, que celle-ci s'humilie salutairement en elle-même et qu'elle considère, non le bien qu'elle fait, mais celui qu'elle a négligé d'accomplir » (pp. 298-301). Le sentiment de sa responsabilité vis-à-vis de Dieu purifiera toujours davantage l'intention du chef dans l'exercice de l'autorité : « quand on pense à la crainte qu'inspire celui qui gouverne par dessus toutes choses — je veux dire le Juge intérieur — ce n'est qu'avec un tremblement indicible qu'on exerce l'autorité. Et sans aucun doute, pareille crainte quand elle maintient humble l'âme du pasteur, la purifie : elle empêche que la présomption de l'esprit ne l'élève ou que la délectation charnelle ne la souille, ou que l'importunité d'une pensée terrestre ne l'obscurcisse par la cupidité des choses d'ici-bas... (Le prêtre) doit diri-

mer les discussions de son peuple uniquement selon la pensée du Juge intérieur : en telle sorte que rien d'humain ne l'influence dans le jugement qu'il rend en qualité de représentant officiel de Dieu, ni qu'une animosité personnelle ne vienne rendre amer son zèle pour la répression » (pp. 42-43). En portant ses aspirations vers les seules réalités intérieures, on ne sera détourné vers aucune basse jouissance (p. 45).

Cette tendance à la pureté d'intention ne sera que l'exercice du double précepte de la charité : « soupirer après la vue du Créateur, mais sans se désintéresser totalement du prochain; se soucier d'avoir soin du prochain, mais sans décliner dans l'amour de Dieu » (p. 47).

La vie de prière sera l'aliment de cette charité. Le prêtre doit apprendre par l'habitude et l'expérience de l'oraison qu'il est possible d'obtenir de Dieu ce qu'il demandera (p. 28). La contemplation céleste nous montre le but de nos actions; celui qui ne la pratique pas est oppressé par les ténèbres de la vie présente (p. 30). Le prédicateur parfait est celui qui est exercé dans l'apostolat actif, mais qui aussi est solidement affermi dans la vie contemplative (p. 57). Celui qui laisse son âme se répandre au dehors par une préoccupation excessive, il se départit de cette secrète réserve qui constituait sa force, il devient agité dans l'arrangement des choses extérieures; ignorant de lui-même, il est capable d'une foule de projets, mais ne se connaît plus (p. 13). Se connaître semble bien nécessaire; saint Grégoire note cependant combien l'illusion sur soi-même est fréquente : « bien des fois l'âme se ment à elle-même en ce qui la concerne; elle s'imagine aimer ce qu'elle n'aime pas dans une bonne œuvre, et n'y rien rechercher de la gloire du monde qu'au contraire elle aime » (p. 25).

Ramené sans cesse par la prière sur la ligne de l'intention droite, le prêtre devra saisir toutes les occasions de toucher les fidèles par les témoignages de sa bonté et de sa sympathie. « Que ceux qui président se montrent tels,

que ceux-là qui leur sont soumis n'aient jamais honte d'aller leur dévoiler même leurs secrets besoins. De telle façon qu'aux heures où les petits enfants subissent les orages des tentations, ils puissent recourir à l'âme de leur pasteur ainsi qu'au giron d'une mère; et que, grâce à la consolation de ses conseils et aux larmes de sa prière, ils se gardent à l'abri des souillures qu'ils redoutent de recevoir du flot de boue cherchant à les atteindre » (p. 57). « La semence de la parole germe sans difficulté, quand la bonté d'âme du prédicateur l'arrose dans le cœur de celui qui l'écoute » (p. 77). Il ne craindra même pas de chercher à plaire aux hommes : « il faut aussi faire opportunément remarquer que les bons pasteurs souhaitent plaire aux hommes; mais dans le but de les attirer, par le charme de leur mérite personnel, à l'amour de la vérité » (pp. 82-83).

Mais le prêtre se souviendra toujours que sa bonté doit être celle d'un chef; la fermeté interviendra à son heure, tempérée cependant par la bonté et l'humilité : il ne faut pas oublier que, vis-à-vis de ses inférieurs, l'affection doit faire du pasteur une mère, et la discipline un père... il y a lieu de veiller avec une attention extrême à ce que la sévérité ne devienne pas dureté, ni l'affection faiblesse (p. 69). « Lorsqu'en effet les deux possèdent l'autorité, ils se laissent souvent aller à une indolence voisine et comme toute proche de l'inertie; et fréquemment par un laisser-aller excessif de bonté, ils tempèrent plus qu'il ne faudrait la rigueur de la discipline; les violents au contraire, quand ils ont le pouvoir en mains, et qu'ils se laissent aller, sous l'impulsion de leur humeur, à des extravagances de caractère, troublent jusqu'à l'existence de leurs subordonnés dans la mesure où se trouve détruite la tranquillité de la paix » (p. 165-166). « Très souvent en effet, chez pas mal de personnes qui passent pour humbles à leurs propres yeux, se rencontre une crainte qui n'est pas de mise vis-à-vis des hommes; et très souvent d'autre part, la prétention de l'indépendance du langage est l'ha-

bituelle compagne des orgueilleux. Or il arrive qu'au temps où il faudrait reprendre le vice, les premiers restent muets par peur, tout en estimant qu'ils se taisent par humilité; tandis que les seconds prennent la parole par impatience de se produire, tout en croyant qu'ils n'interviennent que par franc amour de ce qui est juste » (p. 173).

Un prêtre ne prêchera avec autorité que s'il vit en conformité avec ce qu'il dit : « le prédicateur doit se faire entendre plus par ce qu'il fait que par ce qu'il dit, et tracer le sentier à ses auditeurs, bien plus en vivant vertueusement lui-même, qu'en leur indiquant en paroles le chemin qu'ils ont à suivre » (p. 293). La vertu seule ne suffit cependant pas à assurer l'efficacité de la prédication : le prêtre devra s'instruire autant qu'il le pourra et s'appliquer toujours à rendre meilleure la présentation de son enseignement : « les pasteurs doivent aussi prendre garde avec une scrupuleuse attention, non seulement à ce que des paroles erronées ne sortent, en aucune façon, de leur bouche, mais encore à ce que la vraie doctrine ne soit pas enseignée par eux avec prolixité et sans ordre logique. Car il advient souvent que l'efficacité des paroles se réduit à rien quand elle est comme pulvérisée devant les cœurs des auditeurs par l'imprudente importunité du verbiage » (p. 52-53).

*
* *

La première, la deuxième et la quatrième partie du *Pastoral* sont consacrées à ces considérations générales sur la vie du chef spirituel. Toute la troisième partie — la plus étendue — est faite de règles spéciales déterminant la manière d'agir avec les différentes catégories d'hommes, avec les diverses conditions sociales, avec les divers caractères : ces nombreux chapitres surtout contiennent des longueurs et — nous n'hésitons pas à le dire — des banalités; mais on y trouve aussi de véritables perles qui suffiront à faire lire le tout. Relevons-en l'une ou l'autre.

Tout d'abord cette définition du bonheur : « Ce ne sont pas les événements qui font les rieurs ou les tristes, cela vient plutôt des natures » (p. 109).

Un admirable chapitre est consacré à la sanctification des maladies (pp. 143-151) : saint Grégoire l'avait vécu avant de l'écrire, au cours de longues années d'infirmités dont ses lettres parlent souvent. « Il faut faire comprendre aux malades combien la souffrance physique est une grâce de salut pour l'esprit : elle rappelle ce dernier à la connaissance de lui-même... le cœur incliné à sortir de lui-même par l'orgueil en vient à se rappeler, du fait de la blessure corporelle qu'il endure, à quelle pauvre condition il se trouve soumis... Il faut apprendre aux malades à considérer de quel bienfait est la souffrance corporelle qui, en purifiant, efface les fautes commises, et oppose une barrière à celles qui pourraient se consommer. Produite par les maux extérieurs, elle imprime dans l'âme éprouvée l'affliction de la pénitence... au temps où nous sommes châtiés à l'extérieur, affligés et silencieux, nous sommes rappelés au souvenir de nos péchés; nous replaçons devant nos yeux tout ce que nous avons accompli de mal; et ce que nous endurons extérieurement nous aide à pleurer plus abondamment nos fautes passées... Afin que les malades conservent la vertu de patience, il faut leur conseiller de considérer sans trêve quels douloureux supplices notre Rédempteur endura de la part des créatures... Comment peut-on trouver sévère que l'homme ait à accepter, en punition de ses fautes, quelques châtiments de la part de Dieu, alors qu'un Dieu a eu à supporter de si grandes souffrances de la part des hommes en échange de ses bienfaits? »

L'esprit de mesure, le bon sens prudent qui règle l'exercice des vertus, tel semble être l'arrière-plan commun à tous les tableaux psychologiques dessinés par saint Grégoire : combien de fois ne l'entendons-nous pas conclure un exposé par cette remarque : « tout cela, en restant dans la juste mesure! » Souvent il note l'excès possible d'une

qualité; ainsi pour la simplicité : « les simples sont à louer de leur fidélité à ne jamais mentir, mais il faut les instruire pour qu'ils apprennent à savoir quelquefois taire la vérité... l'audition de la vérité peut parfois devenir nuisible pour d'aucuns. » (p. 137) Discrétion aussi dans l'abstinence : « que les gourmands apprennent à ne pas désirer en gloutons ce qui nourrit le corps ; et que les mortifiés ne se permettent pas de condamner une créature de Dieu de laquelle ils n'ont point désir de manger » (p. 185).

Le juste milieu dans la pratique des vertus n'est pas ennemi des grands désirs de perfection : « tendre aux cimes » est un refrain que nous recueillons souvent de la bouche de saint Grégoire. « Une âme qui, par l'effort, ne s'oriente plus vers les cimes, s'en va, par ses désirs, pitoyablement dans le terre à terre; et, n'étant plus soutenue par la force morale des aspirations célestes, elle se trouve atteinte par la faim de la basse cupidité » (p. 163); « l'âme humaine est, en ce monde, semblable à un navire remontant le courant d'un fleuve; en aucune façon il ne lui est loisible de demeurer à la même place; elle redescendra vers les bas-fonds si elle ne s'efforce point de tendre vers les cimes » (p. 276); « que l'on exalte les plus sublimes vertus sans décourager les plus humbles; que l'on prenne soin de cultiver les plus petits désirs du bien, en évitant de laisser croire qu'ils suffisent, de crainte d'entraver tout effort vers les cimes » (p. 286).

Que dire de l'habileté de saint Grégoire à déterminer le remède de chaque défaut? Pour les colériques : « le meilleur moyen de les corriger est de ne pas les aborder quand ils se trouvent en plein sous le coup de l'irritation; dans cet état de trouble ils ne comprennent pas ce qu'on leur dit; mais une fois rentrés en possession d'eux-mêmes, ils reçoivent d'autant plus volontiers des paroles de reproche, que plus grande est leur honte d'avoir été si paisiblement supportés » (p. 168). Les orgueilleux : « nous leur ferons entendre que leur amendement nous sera plus profitable qu'à eux-mêmes, et nous leur demanderons de consentir

à s'améliorer plus pour nous que pour eux ; aisément, en effet, l'orgueil est incliné au bien quand il est persuadé que ses concessions iront à l'avantage d'autrui » (p. 175). Les impurs : « il leur sera grandement nécessaire de réfléchir à ce fait que, sur un chiffre aussi énorme de fidèles, il en est un grand nombre qui, non seulement se gardent chastes, mais qui, de plus, retirent les autres du mauvais chemin » (p. 240).

La valeur d'un homme est dans la vigueur de sa tendance au bien. Comme il le montre bien dans ce petit tableau de la « *négligente sécurité* »! « Plusieurs qui reviennent à Dieu, après avoir cédé aux passions de la chair, se lancent dans le bien avec une ardeur d'autant plus brûlante qu'ils se rendent compte combien ils ont été grandement condamnables de par leurs péchés. Tandis que d'aucuns, persévérant dans la chasteté de la chair et ne voyant dans leur conscience quasi rien à pleurer, estiment que l'innocence de leur vie leur suffit tout à fait, et ne s'excitent à la ferveur par aucun des moyens qui stimulent l'amour. De telle sorte que bien souvent, c'est la vie embrasée d'amour d'une âme jadis coupable qui passe, dans les préférences divines, avant une innocence engourdie dans sa négligente sécurité » (p. 246).

Ces quelques passages auront, nous l'espérons, fait entrevoir la richesse formative du *Pastoral*. Puissent ces annotations amener beaucoup de disciples à celui qui comprit si bien la notion évangélique de l'autorité, *non veni ministrari, sed ministrare*.

Malines.

E. Carton de Wiart,
Professeur au Grand Séminaire.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Histoire de la Spiritualité

A. Wilmart, O.S.B. : *Un sermon de saint Augustin sur la prière cité par Bède.* — Rev. Bénédict., t. 41, 1929, p. 5-14.

A. Wilmart, O.S.B. : *Les prières envoyées par saint Anselme à la comtesse Mathilde en 1104.* — Rev. Bénédict., t. 41, 1929, p. 35-45.

J. Schousboe : *La messe la plus ancienne*, Recherches sur les origines du christianisme. — Rev. Hist. Rel., 1927, p. 193-256.

P. Monceaux : *La vraie légende dorée.* Relations de martyre, traduites avec introduction et notes. — Paris, Payot, 1928, in-8, 328 p.

M. Cappuyns : *Note sur le problème de la vision béatifique au IX^e siècle.* — Rech. théol. anc. médiév., t. I, 1929, p. 98-107.

P. Dudon : *D'une prétendue tradition secrète de la vie spirituelle des parfaits.* — Rech. Scienc. rel., t. 18, 1928, p. 594-614.

J. Stelzenberger : *Die mystik des Johannes Gerson.* Breslau, Müller-Seiffert, 1928, in-8, XIX-112 p.

O. Karrer : *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckart.* Würzburg, Becker, 1928, in-8, VIII-126 p.

J. Stiglmayr, S. J. : *Zur Aszese des heiligen Chrysostomos.* — Zeitschr. f. Asz. v. myst., t. 4, 1929, p. 29-49.

J. Vogels, S. J. : *Geestelijke zieleleiding van S^t Ignatius van Loyola.* 1^re Deel. Voorhout, Foreholte, 1928, in-8, 350 p.

P. Pourrat : *La spiritualité chrétienne.* IV. *Les temps modernes, 2^e partie.* — Paris, Gabalda, 1928. In-8, 6-XII-762 p.

M. de la Taille, S. J. : *Une histoire de la piété.* — Nouv. rev. théol., t. 55, 1928, p. 753-760.

J. Lebreton : *La métaphysique des saints d'après les derniers livres de M. Bremond.* — Études, t. 198, 1929, p. 129-140, 284-312.

J. de Guibert : *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, de Henri Bremond, t. VII et VIII. Compte-rendu, Rev. asc. myst., 1929, n° 37-38, p. 174-190.

R. Daeschler : L' « *Angoisse* » *de M. Bremond et Bourdaloue.* Rev. asc. myst., 1929, n° 37-38, p. 200-213.

Travaux particuliers et questions connexes

G. Bois : *Quelques remarques sur la psychologie de la conversion chez les peuples d'Extrême-Orient.* — Étud. théol. et rel., 1928, p. 388-401.

L. Sullerot : *Le problème de la vie devant la raison et devant le catholicisme.* — Marseille, Publiroc, 1928, in-8, 353 p.

S. de Sanctis : *Religious conversion.* A bio-psycholical studey. — New-York, Harcourt, 1928.

R. de Flers : *Le sentiment religieux et la science.* Enquête auprès des Membres de l'Académie des Sciences. — Paris, Spes, 1928.

G. H. Hospers : *The Doctrine of justification by Faith and the Old Testament.* — Bibl. Sacra, 1928, p. 435-451.

E. Roche, S. J. : *Une introduction à l'Évangile.* — Nouv. rev. théol., t. 61, 1929, p. 35-43.

P. Bonnetain : *Le baptême de Notre-Seigneur.* I. *Le rite terrestre.* — Rev. Apol., t. 47, 1929, p. 27-35.

H. Rongy : *Le Baptême de Jésus.* — Rev. Ecclés. Liége, t. 20, 1929, p. 234-239.

D'après une thèse rationaliste, la tradition primitive n'aurait envisagé qu'un *phénomène intérieur*, qui se serait passé dans la conscience de Jésus, lors du Baptême. H. R. établit le contraire.

M. de la Taille : *Controversia de coelesti sacrificio et sacrificio missae.* — Gregor., t. 9, 1928, p. 585-608.

Réponse à C. J. Cronin et à Lepin, défense de la thèse contenue dans *Mysterium Fidei.*

B. Lavaud, O. P. : *Psychologie indépendante et prière chrétienne.* — Rev. Thom., t. XI, 1928, p. 533-554.

Examen critique de la thèse de doctorat ès lettres, présentée par M. l'abbé J. Chanson devant l'Université de Toulouse, et intitulée : *Une étude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la prière dans l'expérience chrétienne* (Paris, Rivière).

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).